ISTINA

SOMMAIRE

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Aux origines chrétiennes de la Russie.

La vie chrétienne en U.R.S.S.

ORIENT ET OCCIDENT

Jugements sur les Églises d'Orient au XVIIe siècle.

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Une étape nouvelle dans les relations entre Anglicans et Presbytériens.

REVUE TRIMESTRIELLE • 1957 • N° 3 • JUILLET-SEPTEMBRE

« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, [illegible]
une contribution efficace [illegible]
doit de réserver une large [illegible]
nos frères [illegible]

En donnant délibérément [illegible]
documentaire, il va de soi [illegible]
positions ainsi mises en [illegible]
pas entièrement notre [illegible]
expressément ce qui, en [illegible]
la vérité. C'est progressi[illegible]
pages un jugement d'[illegible]
qui ne [illegible]

Aussi bien *ISTINA* s'adresse [illegible]
de ceux qui, ayant reçu [illegible]
divers, ont le devoir d'être [illegible]
frères non catholiques [illegible]

Nous pensons que cette manière [illegible]
puisse donner à nos frères [illegible]
dialogue fraternel auquel ils [illegible]
part et qui peut [illegible]
sur les voies [illegible]

Que l'Église soit l'Église

Nous avons parlé précédemment des difficultés éprouvées par les confessions chrétiennes issues de la Réforme protestante dans leur recherche de l'unité par le seul fait qu'elles n'entendent chercher de principe normatif de leur pensée et de leur action que dans la seule Ecriture. Nous voudrions, cette fois, examiner l'une des formules mises en avant dans les milieux œcuméniques et destinées à orienter comme à aiguillonner, dans cette conjoncture, cette recherche. Cette formule est celle qui fut énoncée à la conférence de Vie et Action, à Oxford en 1937, et qui a connu, depuis lors, une si heureuse fortune : Que l'Eglise soit l'Eglise.

Il y a certainement dans cette formule, en dépit de son caractère apparemment tautologique, une grande profondeur. Si, en effet, l'unité est une des caractéristiques essentielles de l'Eglise, et si, dans l'Eglise comme en toutes choses, les propriétés essentielles se commandent et se conditionnent l'une l'autre, on est amené à penser que plus l'Eglise s'efforcera d'être fidèle — dans la mesure humainement accessible — à tout ce qui la constitue et qui fait qu'elle est l'Eglise, plus aussi elle s'approchera de l'idéal d'unité qu'elle est appelée à réaliser dans le dessein de Dieu.

Peu importe ici, — du moins à ce stade de notre réflexion — que le mot Eglise soit pris dans le sens que lui donne couramment la théologie protestante ou dans le sens plus strict que lui impose notre foi catholique. L'on ne saurait d'ailleurs contester que l'ensemble des disciples du Christ, c'est-à-dire de ceux qui, lui ayant donné leur foi, l'acceptent comme Dieu et Sauveur, réalisent entre eux une certaine unité par le seul fait de cette commune acceptation, quelles que soient les divergences qui les tiennent séparés sur le plan de la croyance ou de l'organisation ecclésiastique. Il peut paraître justifié de prendre cette unité déjà donnée comme point de départ de la recherche d'une unité meilleure. Cet ensemble, si nous refusons de l'appeler Eglise au sens strict que nous donnons à ce mot, du moins devons-nous reconnaître qu'il existe comme tel; et nous pouvons regretter que notre théologie manque d'un terme apte à le désigner adéquatement en sa consistance et en sa valeur propre, tout en le

distinguant de ce qu'est pour nous l'Eglise en la propriété de la signification de ce terme.

∴

Quelle est la nature et quelles sont les exigences de l'unité que Dieu a voulue et veut pour son Eglise ? Telles sont les questions auxquelles s'efforcent de répondre les confessions protestantes groupées au sein du Conseil œcuménique. Comme, dans l'état présent de leurs travaux d'exégèse et de théologie biblique, l'Ecriture ne leur semble pas fournir à ces questions une réponse s'imposant à tous avec évidence, force leur est de procéder par approximations successives. Si la question de la nature de l'Eglise et de son unité demeure obscure et voilée à leurs yeux, du moins le but, le rôle et les tâches essentielles de cette Eglise leur semblent plus facilement discernables. Ils pourraient être tentés d'induire de ce but les conditions que doit remplir l'Eglise pour le pouvoir atteindre, mais, non sans raison, ils se défient de ce qu'une logique trop humaine pourrait, à leur raisonnement, mêler d'étranger au mystère proprement divin de l'Eglise. A défaut d'un magistère divinement assisté qui puisse leur donner garantie en cela — il n'en reconnaissent pas qu'aurait institué le Christ — la vie, parce que conduite par l'Esprit qui nous a été promis et donné, doit, selon eux, se révéler plus fidèle conseillère. A s'efforcer de bien réaliser ces tâches, pensent-ils, les exigences qu'elles impliquent se révéleront d'elles-mêmes. Bien plus : avant même qu'une plus exacte et plus précise notion de la nature de l'Eglise et de son unité se soit dégagée, cette nature et cette unité auront déjà effectivement pris corps. Et n'est-ce pas, après tout, la seule chose qui importe ? Que ceux donc qui, en dépit de leurs divergences et de leurs séparations, constituent l'Eglise s'efforcent donc d'accomplir ces tâches; qu'ils éliminent de leur comportement, en particulier de leurs rapports mutuels, tout ce qui met obstacle à cet effort ou le paralyse; qu'en un mot ils donnent à l'Eglise d'être effectivement ce qu'elle doit être, et, dans la même mesure et du même coup, le problème de l'unité chrétienne sera résolu.

∴

Le mot d'ordre : Que l'Eglise soit l'Eglise, *ne demeure pas à l'état de considération abstraite et purement théorique dans les cercles œcuméniques. On peut dire que, très effectivement, tout l'effort d'organisation et d'efficience déployé depuis Amsterdam (1948) et, d'une manière plus caractéristique encore, depuis Evanston (1954) a été inspiré par lui. Dans un certain sens il n'est d'ailleurs qu'une formulation nouvelle de l'ambition même de la Réforme qui avait été de rendre à l'Eglise, par plus de fidélité à l'Evangile, la pureté de son être et de son agir. Si l'on*

peut déplorer ce qu'il en est advenu, du moins faut-il se réjouir de voir reprise, chez nos frères séparés, l'intention première des Réformateurs qu'un zèle mieux éclairé eût sans doute conduits à opérer dans l'Eglise, et non point en rupture avec elle, le renouveau auquel ils aspiraient. Mais précisément, aujourd'hui comme hier, le fruit de l'intention sera ce que le feront les principes auxquels on aura recours pour la mettre en œuvre. C'est pourquoi nous ne cessons et ne cesserons pas de convier nos frères séparés à les réexaminer avec soin et grand esprit critique. C'est dans cette pensée que nous nous permettons d'attirer leur attention sur un des écueils auxquels pourrait se heurter, dans son application, le mot d'ordre : Que l'Eglise soit l'Eglise.

⁂

Nous savons — les travaux de la Commission de Foi et Constitution sont là pour le prouver — que le Conseil œcuménique n'entend pas réserver cette application au seul domaine de l'agir. Soucieux d'action commune, les chrétiens en quête d'unité doivent s'efforcer de découvrir aussi comment l'Eglise doit se réaliser dans son être. Si l'Eglise est un corps — fût-ce le corps du Christ — elle doit avoir une structure dont il importe de savoir quelle elle doit être. L'on ne saurait s'étonner que, du côté catholique, l'effort de réflexion théologique sur ce qui fait l'objet des travaux de Foi et Constitution soit suivi avec un intérêt privilégié. Mais nous sommes un peu inquiets quand nous croyons avoir sujet de nous demander, d'une part, si le fruit de ces travaux occupe une place suffisante dans l'ensemble des préoccupations de la Division des Etudes et si, d'autre part, le dynamisme de l'action œcuménique ne tend pas à l'emporter exagérément sur cet effort de réflexion. En d'autres termes, nous nous demandons si, à Genève — et à plus forte raison à New-York — on ne serait pas enclin à attendre trop exclusivement d'une mise au point des devoirs de l'action la prise de conscience souhaitable des exigences de l'être.

⁂

C'est peut-être dans le domaine des préoccupations missionnaires que se manifeste aujourd'hui au maximum ce danger de confusion entre l'être et l'agir. Le projet d'intégration réciproque complète du Conseil œcuménique des Eglises et du Conseil International des Missions — projet qui est apparemment sur le point d'aboutir — se justifie volontiers par référence au mot d'ordre : Que l'Eglise soit l'Eglise. Citons à ce sujet le rapport présenté récemment par le Comité mixte chargé d'élaborer le plan d'intégration. Se demandant : pourquoi une telle intégration ? il déclare : « La réponse est celle-ci : une vérité fondamentale et longtemps oubliée est en train d'être redécouverte de

nos jours; elle peut être énoncée comme suit : l'unité de l'Eglise et la mission de l'Eglise sont (belong) *à un égal degré, de l'essence de l'Eglise. Pour être en toute vérité l'Eglise, les confessions chrétiennes doivent porter l'Evangile au monde entier. » Nous sommes parfaitement d'accord avec cette formule, à condition toutefois de préciser que la mission de l'Eglise est de l'ordre de l'agir tandis que l'unité est de l'ordre de l'être. A coup sûr ces deux ordres ne sont pas séparés, mais ils sont distincts bien que fonction l'un de l'autre. Le risque que l'on court à ne pas les distinguer suffisamment est précisément de ne rechercher pour l'Eglise qu'une unité d'action et non pas de structure. Se limiter à cela serait s'arrêter à mi-chemin et substituer au mot d'ordre, auquel on croit cependant obéir, cet autre bien différent :* Que l'Eglise se comporte comme doit se comporter l'Eglise. *Que ceci soit réalisé ne serait assurément pas une chose négligeable; ce ne serait toutefois pas encore avoir atteint le but poursuivi.*

On peut penser, il est vrai, que s'il existe entre l'être et l'agir l'étroite relation que nous avons dite, si l'authenticité de la structure commande l'efficacité de l'action, les déficiences de la première ne pourront manquer, tôt ou tard, de se révéler dans le bilan de la seconde. Or dans le domaine qui nous occupe du devoir missionnaire de l'Eglise, l'inférence de l'agir à l'être est assez obvie puisque c'est au départ déjà qu'a été constaté le préjudice porté à l'action missionnaire par les divergences dans l'interprétation du message évangélique et le caractère dispersé des entreprises missionnaires, conséquence de la division et de la rivalité des Eglises. N'est-ce pas reconnaître implicitement l'importance de l'unanimité dans la foi et de la cohésion de l'organisation hiérarchique de l'Eglise, exigences fondamentales, à nos yeux, de sa structure et de son être ? Ceci nous donne confiance dans l'issue finale de l'effort œcuménique en ce domaine, si toutefois il est mené avec une entière loyauté. Mais ne pense-t-on pas qu'il vaudrait mieux faire l'économie d'un aussi long détour et d'une aussi coûteuse expérience en prenant un intérêt plus efficace aux recherches et travaux portant directement sur ces problèmes de structure.

*
* *

On ne s'étonnera pas qu'après avoir convié nos frères séparés à s'interroger sur la portée et les implications essentielles de la formule qu'ils ont prise pour mot d'ordre, nous proposions à nos frères catholiques de réfléchir sur elle à leur tour; car il n'est pas douteux que nous devions aussi la faire nôtre. Dans quel sens, cependant ? S'il ne nous est pas possible de l'exposer entièrement en ces quelques lignes, du moins pouvons-nous en esquisser quelques traits.

S'il est vrai, comme nous l'avons dit, que l'efficacité de l'action dépend de l'authenticité de la structure, il est non moins

exact que vaine, dans une grande mesure, serait cette authenticité si elle ne menait pas à une action efficace. Dans le domaine missionnaire que nous avons pris pour exemple, l'efficacité catholique est loin d'être négligeable. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que, de toutes les confessions chrétiennes, l'Eglise catholique romaine est à coup sûr celle qui, au maximum, a eu conscience tout au long des siècles que le devoir missionnaire était partie essentielle du mandat confié à l'Eglise par son Seigneur. Depuis longtemps, toutefois, deux graves questions ont commencé de retenir l'attention dans ce domaine. La première concerne les méthodes d'évangélisation des peuples infidèles : n'eût-il pas été opportun de ne point leur imposer, sans distinction, des rites et des coutumes si typiquement marqués de l'empreinte du génie propre de la tradition latine ? On peut en effet penser que la pénétration du christianisme en ces pays eût été plus rapide, plus profonde et plus stable si nos missionnaires avaient eu le bon esprit et la latitude de respecter davantage le sens de la diversité dans l'unité, qui est un des aspects de la catholicité de l'Eglise. L'autre question est celle de la perte de la foi par des couches entières de la population de nos pays chrétiens. Ici le réveil a été brutal, mais il s'en faut encore de beaucoup que tous les yeux soient ouverts et partout. Quant aux initiatives prises ou à prendre pour remédier à ce malheur, elles ne sont pas sans provoquer, on le sait, des crises sérieuses, soit qu'en effet elles ne soient pas pleinement satisfaisantes, soit qu'elles n'aient pas encore reçu de l'autorité légitime les encouragements qu'elles méritent. Rien que dans ce domaine — et il y en a bien d'autres, — il semble que nous ayons, nous aussi, à nous demander si nous avons toujours fait ce qui était de notre devoir et en notre pouvoir pour que l'Eglise soit pleinement ce qu'elle doit être. Et ce n'est pas mettre en question les structures fondamentales de l'Eglise que de se demander si les institutions qui les incarnent ne pourraient pas être parfois elles-mêmes mieux adaptées à leur tâche.

∴

C'est donc un vaste champ de réflexion qu'ouvre aux uns et aux autres le mot d'ordre : Que l'Eglise soit l'Eglise. *Ce que nous en avons dit suffira, nous le pensons, à faire ressortir le potentiel de rapprochement qu'il recèle pour peu qu'il soit appliqué, de part et d'autre, dans un esprit d'entière loyauté, sans négliger aucun de ses aspects, et sans perdre de vue la distinction et le rapport de l'être et de l'agir.*

ISTINA.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

STUDII TEOLOGICE

Revue des Instituts Théologiques de la Patriarchie Roumaine

1956. Janvier-Février. — Hiéromoine Professeur N. MLADIN, *Les Saints dans la vie morale orthodoxe* (sources et conditions de la sainteté; son obligation pour tous les croyants et l'obstacle majeur constitué par l'orgueil. La sainteté « se met au service du progrès social, étant un facteur actif de renouvellement moral et de travail créateur et ne s'identifiant jamais avec des courants dissolvants et antisociaux »), pp. 3-25. — Gheorghe C. ALEXE, Maître en Théologie, *La naissance du Seigneur et la conception théosophique de la réincarnation* (critique et réfutation de la théosophie de Annie Besant, Hélène Blavatsky, etc.), pp. 26-39. — Professeur N. CHITESCO, *Contribution de l'Église d'Égypte à l'œuvre dogmatique de l'Église Chrétienne* (la grandeur de l'Église d'Alexandrie à l'époque de saint Cyrille et ses apports en matière de christologie, de mariologie, de sotériologie et de mystériologie. Sa décadence lorsqu'elle entra en lutte avec les autres Églises d'Orient, appuyée en ceci par la politique religieuse égocentrique des papes, qui l'abandonnèrent lorsqu'elle devint menaçante pour l'Occident. Quelques réflexions sur l'opinion exprimée par certains théologiens que le catholicisme romain tendrait, dans ses profondeurs, vers un nestorianisme inavoué, ainsi que sur la faiblesse « manifestée au cours des siècles par le catholicisme pour les tendances superstitieuses de la croyance populaire : loin de diriger et de freiner ses déviations, Rome les a cultivées et même, parfois, dogmatisées » [...]. « Le croyant catholique prend contact avec l'Homme Jésus-Christ [...], il reste donc sur le terrain du créé, du naturel; ses efforts vers la perfection sont méritoires, car, au commencement ne fut pas le Verbe, au commencement fut l'Homme. L'homme reste au premier plan, et, dans la personne du pape, il remplace Dieu »), pp. 40-58. — Diacre adjoint I. PULPEA-RAMUREANO, *Les liens de la Patriarchie d'Alexandrie avec les pays roumains* (différents voyages effectués au cours des siècles par les patriarches d'Alexandrie dans ces pays. L'actuel patriarche, Christophore II, devait participer, à Bucarest, aux festivités d'octobre 1955, pendant lesquelles devaient être proclamées les premières canonisations de saints roumains), pp. 59-80. — Protos. Ioasaf POPA, *Fondements patristiques de la vie communautaire. L'abbé Senuti, d'Atripe (334-452)* (le monachisme copte sous l'abbé Senuti, celui de Cappadoce sous saint Basile-le-Grand, et l'actuel « Règle-

ment des Monastères », du patriarche Justinien de Roumanie), pp. 81-108. — Père Professeur Liviu STAN, *Les Sociétés religieuses dans l'Église primitive* (rôle et organisation des veuves, vierges, anciennes, diaconesses, parabolans, fossoyeurs, doyens, ascetrilles, pleureuses, fraternités chrétiennes), pp. 109-134.

Mars-Avril. — Père Professeur Isidore TODORAN, *Erôs et Agapé* (le Christianisme naissant n'a emprunté de contenu à aucune philosophie, mais seulement des éléments formels. Ce n'est que relativement tard qu'il a subi une certaine influence de l'hellénisme, dans la scolastique occidentale, par la manière trop spéculative, trop philosophique, trop abstraite, trop selon les catégories d'Aristote, dont sont conçus l'être et l'œuvre de Dieu. Mais la pensée scolastique, et particulièrement la pensée thomiste, n'engagent pas la pensée chrétienne générale. La pensée chrétienne orthodoxe s'est toujours maintenue dans la liaison la plus étroite avec les sources de la parole de Dieu : la Sainte Écriture et la Sainte Tradition. L'ouvrage de W. KOEPP, *Panagapé*, contient des vues pénétrantes, mais aussi des considérations parfois nébuleuses et discutables. Celui de A. NYGREN, *Erôs et Agapé*, manifeste des tendances dialectiques et, en outre, comme le fait justement observer J.-D. Benoît, confond le *mérite* avec la *valeur* de l'homme. H. U. von Balthasar a aussi raison de relever chez Nygren la tendance, spécifiquement protestante, de mettre l'hellénisme en implacable opposition avec le christianisme. *Despre Iubire* (Sur l'Amour), de D. J. BELU, pose et résout ces problèmes dans un authentique esprit orthodoxe), pp. 139-154. — Père Professeur Ioan G. COMAN, *Le type du prêtre d'après la Sainte Écriture et les saints Pères* (les qualités, les connaissances et l'activité requises du prêtre. Ceux qui furent ordonnés par les apôtres furent des modèles de ferveur, de bonté, de justice; ceux de l'époque patristique ont milité pour le progrès social et contre les injustices, l'exploitation, l'esclavage, les classes sociales), pp. 155-166. — M. SUPARSCHI (thèse de maîtrise en théologie), *Les Idées morales sociales dans les Épîtres de l'Apôtre Paul* (devoirs du chrétien : l'amour à l'égard de tous, la soumission à l'égard des dirigeants, qui représentent Dieu), pp. 167-179. — Père Gh. BUTNARIU (thèse de maîtrise), *La théorie de la réincarnation et l'eschatologie chrétienne* (critique et réfutation de la théosophie moderne), pp. 180-193. — Aug. Alex. BIDIAN (thèse de maîtrise), *L'idée de transcendance dans la théologie dialectique protestante* (infini éloignement de Dieu et éternel péché de l'homme; la colossale distance entre le croyant et Dieu n'est modifiée ni par Jésus-Christ ni par la Rédemption, car la transcendance divine est éternelle. Le péché devient ainsi un second principe égal à Dieu, puisque Dieu même n'a pas réussi à le vaincre. Le fidèle n'est pas régi par le progrès, mais par l'immobilité. L'idée même de révélation est faussée par une vue erronée et areligieuse de la transcendance. Théologie de crise, issue de l'individualisme, lui-même issu de l'humanisme de la Renaissance, alors parfaitement concrétisé par l'Église de Rome. Par la théologie du Dieu inaccessible, la théologie dialectique jette le croyant dans les bras du désespoir et du pessimisme, ce qui est tout à fait contraire à la religion), pp. 194-210. — Irineu CRACIUNAS (thèse de maîtrise), *Le rôle de la volonté dans la vie morale* (à la base de l'éducation morale, il y a l'éducation de la volonté. L'harmonie de la vie morale individuelle et communautaire est réalisée par notre volonté personnelle et consciente, dirigée vers la volonté parfaite de Dieu), pp. 221-226. — Père Professeur Petru REZUS, *Vie et actes de saint Daniel l'Ermite* (directeur spirituel du prince Étienne le Grand de Moldavie, ce saint, thaumaturge et prophète, non officiellement canonisé, fut d'abord moine, puis ermite, refusa la dignité de métropolite, fit bâtir de nombreux cloîtres, dont celui de Voronetz, où il termina ses jours), pp. 227-240. — Conf. Nicolae LUNGU, *Le problème de la trans-*

cription et de l'uniformisation des psaumes chantés (l'adoption, depuis 1951 de la notation linéaire (sur portée) des chants d'Église, constitue une réforme importante, qui permettra de supprimer à l'avenir les chants polyphoniques étrangers, trop souvent entendus actuellement dans les cathédrales et les grandes églises urbaines), pp. 241-249. — Professeur Stefan Pasco, *Contributions à l'histoire de l'Église Orthodoxe roumaine : un chef religieux inconnu, Marc de Vad (1557)* (le rôle joué par l'évêché de Vad dans la résistance des Roumains de Transylvanie à la propagande protestante. Un document récemment découvert a permis de compléter la liste des chefs religieux qui s'y sont succédé au XVIe siècle), pp. 250-251. — *Documentation*. Père Professeur Grégoire T. Marco, *Matériel documentaire de papyri pour la critique du texte original du Nouveau Testament* (nombre actuel des papyri bibliques découverts et leur répartition dans les musées, les bibliothèques et les collections du monde), pp. 255-259. — Professeur Emilian Vasilesco, *L'état actuel de l'Islam* (prosélytisme musulman, sectes et réformateurs, nouvelles tendances en Turquie et en Égypte, liberté totale de culte pour les musulmans de Chine), pp. 260-270.

Nouvelles recherches sur l'histoire politique et religieuse de l'Europe orientale à l'époque de la formation de l'État russe

(IXe et Xe siècles) *

VI. — Légendes et histoire concernant les grands-ducs Oleg et Igor, unificateurs de la Russie ancienne

Pour pouvoir dégager, dans les récits des vieilles chroniques russes sur Oleg et Igor, la vérité historique des traditions populaires, souvent fantaisistes, il importe de se départir de ce qu'on a appelé plus haut *l'hypnose de Nestor*, ne craignant pas d'opposer, s'il y a lieu, à ses erreurs (et même absurdités) soit des constatations de notre gros « bon sens » humain, soit des déductions logiques de faits historiques positifs ou de certains documents conservés par bonheur depuis le Xe siècle.

Voici donc, pour nous rendre compte avant tout de ces récits traditionnels, comment se présentent d'après Nestor les principaux événements depuis la mort de Rurik (879) jusqu'à celle d'Igor (945).

Rurik, le prince de Novgorod, aurait laissé en mourant — tué au cours d'une expédition contre les Caréliens de Finlande [47] — un fils en bas âge, Igor, en lui donnant pour tuteur

* Voir le début de cet article dans *Istina*, n° 1, 1957, pp. 9-32.

47. Cet important détail, omis par *Povest*, a été publié en 1791 par Novikov, d'après une autre vieille chronique, dans sa précieuse *Ancienne Bibliothèque de Russie* (en russe).

l'oncle maternel de ce dernier, le prince Oleg, qui devint ainsi régent de l'Etat de Novgorod. En 882, il parvient à s'emparer de celui de Kiev, après avoir tué le prince Askold, attiré dans un guet-apens. En 907 et 911, il fait la guerre à Byzance — toujours comme tuteur d'Igor et régent de la Russie — et, victorieux, impose aux Grecs un traité fort avantageux à ses Russo-Varègues. Il meurt l'année suivante (912), et Igor lui succède après avoir dompté une révolte des tribus slaves de la région du Dniepr (subjuguées par Oleg). En 941 et 943, Igor entreprend une expédition contre Constantinople, mais sa flotte est détruite par le feu grégeois la première fois, et, pour la seconde, le basileus préfère résoudre le conflit à l'amiable en concluant avec Igor un nouveau traité (944), toutefois moins avantageux aux Russes que celui de 911. Revenu à Kiev, Igor fait, par deux fois, une incursion dans la contrée de ses voisins slaves, les Drevlianes, afin de leur imposer un tribut encore plus lourd et finit par y être tué (945).

Passons maintenant à la critique de ce récit, en en retenant tous les renseignements vraisemblables — *donec probetur contrarium* —, en en écartant toutes les erreurs, et en y ajoutant, s'il y a lieu, de nouvelles données puisées à d'autres sources dignes de foi. On obtiendra ainsi un tableau d'ensemble plus plausible que celui de Nestor-Silvestre dans leur *Povest*.

Voici donc ces constatations historiques qui sont assez claires à notre avis et qu'il est difficile, en tout cas, de réfuter.

1) Il est évident que, dans l'exposé des rapports entre Rurik, Igor et Oleg d'après Nestor, il doit y avoir un gros malentendu : si, en 879, Rurik confia un fils mineur, Igor, à la tutelle d'Oleg, cet Igor ne peut se trouver dans la même situation vis-à-vis de son oncle en 911 encore, puisqu'au moment de la conclusion du traité gréco-russe de cette année, c'est toujours Oleg qui exerce le pouvoir souverain, soi-disant toujours comme Régent, au nom d'Igor[48]. On conviendra qu'un mineur dont la tutelle dure jusqu'à sa trentaine passée est un phénomène assez troublant; et si, en outre, ce même prince (d'après *Povest*) attend, à peu près, sa soixante-dixième année pour entreprendre des attaques contre Constantinople (941 et 943), il devient assez clair qu'il doit s'agir, dans ce cas, de *deux Igor* différents.

2) L'énigme se trouve résolue de la manière la plus simple par la *Chronique d'Oustioug* (alias *d'Arkhangelsk*), qui nous a conservé le nom patronymique du prince Igor, neveu d'Oleg : il s'appelait *Igor Igorévitch*[49]. Donc Igor Ier, le fils présumé de Rurik, avait un fils : Igor II.

48. *Povest* (p. 10) insiste sur cette affirmation en la mettant même dans la bouche d'Oleg, au cours de l'épisode du meurtre du prince Askold (« 882 »).

49. Voir l'article de K. N. Serbina, *La Chronique d'Ustiug*, dans *Istoritcheskie Zapiski*, t. XX (Moscou, 1946), p. 262 : Oleg lui-même y caractérise

3) La tendancieuse manière de voir de *Povest* représentant Oleg exclusivement comme *régent* de l'Etat varégo-russe (pour le compte de son neveu Igor, souverain légitime) s'effondre complètement à l'examen du texte de son traité avec les Grecs de « 907 » [50], puisque ce traité, aussi bien que celui de 911, ne mentionne pas le nom d'Igor. Il faut donc bien, en suivant en cela Shakhmatov, « disjoindre » ces deux princes et reconnaître en Oleg le seul et unique souverain de Kiev à cette époque : l'exemple du traité analogue d'Igor (944) nous montrant que même l'épouse et tous les autres membres de la famille du prince régent étaient énumérés dans les documents de ce genre, il s'ensuit qu'Igor n'avait alors rien à faire avec le gouvernement de la principauté de Kiev.

4) Le même traité de « 907 » nous dévoile un autre fait historique encore, non moins important. Ce texte énumère notamment les territoires soumis à l'autorité d'Oleg — et *le nom de Novgorod y manque* [51]. C'est une preuve irrécusable que cette dernière région n'entrait pas encore, à cette époque, dans les cadres du grand Etat kiévien d'Oleg, et cela se confirme bien par un fait historique — oublié lui aussi depuis lors — et rappelé ci-après.

5) Ce fait, c'est que la seule mention, répétée dans *Povest* deux fois, se rapportant aux relations d'Oleg avec Novgorod constate que le prince de Kiev avait imposé à cette région du Nord, au profit de ses Varègues, un lourd tribut dont les Novgorodiens ne parvinrent à se libérer qu'après la mort de Yaroslav (1054) [52] !

Il en résulte, avec évidence, qu'*Oleg avait conquis Novgorod* (après « 907 », mais on ne sait pas au juste quand) et que c'est seulement après ce moment que son neveu, Igor, put devenir, sous son égide, prince de Novgorod.

Ajoutons qu'à notre connaissance, un seul historien russe a justement reconnu cette conjoncture politique russe du début du Xe siècle : c'est *V. Danilévitch*, auteur d'une histoire fondamentale de la principauté de Polotsk, qui déclare catégorique-

ainsi Igor en le montrant aux habitants de Smolensk (au moment de l'occupation de cette ville) : « *Voici le prince russe Igor Igoréritch.* » Cet article est extrêmement important pour la connaissance des fragments des plus anciennes chroniques conservés dans des codes d'annales postérieurs.

50. Nos guillemets indiquent que cette date de 907, donnée par Nestor, est toute conventionnelle et ne correspond pas aux faits, comme on le verra plus loin.

51. Outre Kiev, le traité énumère les territoires suivants comme faisant partie de l'État d'Oleg : Tchernigov, Péréïaslavl, Lioubetch, Polotsk et Rostov (*Povest*, p. 13).

52. *Povest* : 6390/882 (p. 10) et 6522/1014 (p. 55). Le texte de la chronique est formel : « Et *pour la paix* (mira délja) il ordonna de payer par Novgorod un tribut aux Varègues, 300 *grivna* par an, qu'ils versèrent aux Varègues jusqu'à la mort de Yaroslav. »

ment que, sous le prince Oleg, l'occupation de Novgorod se fit en direction du Sud au Nord par Smolensk, et pas inversement, du Nord au Sud, — c'est-à-dire pas celle de Kiev par un prince de Novgorod[53].

6) Cette manière de voir est confirmée par deux autres constatations fournies par le texte de diverses chroniques russes : l'absence complète de toute mention de Novgorod depuis 879 et la date du début du règne d'Igor dans cette principauté. En effet, Novgorod disparaît totalement du champ de nos observations avec la mort de Rurik, et l'on ne sait rien de ce qui s'y passe jusqu'à l'an 912 (?). Et c'est seulement cette dernière date qui indique précisément, avec beaucoup de vraisemblance, la première année du règne d'Igor à Novgorod.

Chose étonnante, elle est une de celles (assez rares!) qui dans *Povest* ne donne aucun lieu à notre critique, car nous l'obtenons par le même procédé que le chroniqueur du XIe siècle. C'est que, parmi les dates si souvent fantaisistes et contradictoires de nos chroniques, les moins suspectes sont celles qui étaient établies d'après de vieux souvenirs populaires rattachant les événements historiques non pas à des *dates précises* (qu'ils *ignoraient naturellement*), mais à d'autres « signes de reconnaissance » — qui permettent précisément à l'historien moderne de fixer la véritable date de l'événement. Lorsqu'on note, par exemple, dans une chronique le souvenir populaire que Yaroslav le Sage était mort à soixante-seize ans — et que nous savons qu'il mourut en 1054 —, on arrive, pour sa naissance, à la date indiscutable de 988; ou lorsque, du temps même de saint Vladimir, on se rappelait (cette fois encore sans nous avoir donné de dates) que ce prince avait conquis, sur les Grecs, la ville de Korsun' (Chersonèse en Crimée) « au cours de la troisième année après son baptême » — et que nous connaissons la date historique de cette conquête, juillet 989, — on arrive sans aucun doute, pour son baptême, à l'hiver 986 ou au printemps 987 au plus tard; et ainsi de suite.

Pareillement, une réminiscence populaire fixée par *Povest* — ou peut-être même une annotation faite par le moine bulgare Grégoire, contemporain de la princesse sainte Olga (voir plus loin) — nous conserva sur la durée du règne d'Igor le renseignement suivant :

« ... depuis la première année d'Igor jusqu'à la première année de Sviatoslav, trente-trois ans » (p. 8). Cette dernière date étant 945 (pp. 23-24), cela revient à dire que le début du règne d'Igor et, par conséquent, l'occupation de Novgorod par Oleg (comme cela a été expliqué ci-dessus) se place en 912.

7) Toutefois, cette constatation ne signifie nullement que le

53. V. E. Danilévitch, *Aperçu de l'histoire de la terre de Polotsk jusqu'à la fin du XIVe siècle* (Kiev, 1836, en russe), p. 57.

prince Oleg mourut cette même année, — ce décès ne lui étant imposé par *Povest* qu'en conformité avec la fiction d'une succession ininterrompue d'un souverain à l'autre. Or, dans deux ou trois autres chroniques contenant des textes antérieurs à ceux de *Povest* et sans doute plus exacts[54] on découvre, pour la mort d'Oleg, une date de beaucoup postérieure à 912 — notamment 6440, c'est-à-dire 932 — et cela avec l'indication précise qu'il fut enterré à Ladogo, dans la région de Novgorod.

8. Pour accepter cette date de 932 comme probable, il faudrait être sûr qu'elle était notée par un annaliste contemporain. Etait-ce, peut-être, ce moine bulgare mentionné plus haut ? Mais alors, nous rappelant ce qui a été dit, au début de ces recherches, sur la différence du comput bulgare et du comput byzantin, il faut en soustraire huit ans et admettre, pour la mort d'Oleg, la date de 924. S'il en est ainsi, il faut approfondir encore cette « hypothèse de travail » en la confrontant avec le « souvenir populaire » fixé par *Povest* pour le début et la durée du règne d'Oleg. *Povest* enregistre ceci :

« Depuis la première année d'Oleg, lorsqu'il s'établit (*séde*) à Kiev, jusqu'à la première année d'Igor — trente et une années. »

Il en résulte que, si Oleg est mort en 924, sa conquête de Kiev doit avoir eu lieu en 893 (au lieu de 881 donné par *Povest*). Et nous sommes en mesure d'affirmer que cette dernière date, confirmant pleinement celle de 924, nous permet enfin de retrouver un Helgi-Oleg scandinave authentique qui échappait jusqu'à présent à l'historiographie russe. On rapprochait bien la *légende* d'Oleg (et notamment sa mort par la morsure d'un serpent) de celle de Œrvar-Oddr norvégien, chanté par les sagas du Nord[55], mais on n'a jamais pu découvrir un personnage *historique* qui pût être identifié au Helgi-Oleg des chroniques russes.

Or, la date de 893 fait penser, tout naturellement, à deux événements de l'histoire scandinave de cette époque.

Le jour du 26 juin 891 est une date fort mémorable dans les annales du Nord scandinave aussi bien que de l'empire franco-germanique. L'empereur Arnulf réussit alors, près de Louvain, à infliger une défaite écrasante à une nouvelle incursion des Vikings danois; deux de leur « rois » restèrent morts

54. Ce sont : la *Chronique initiale de Kiev* (texte reconstitué par Shakmatov), la *Chronique d'Arkhangelsk-Ustiug* (mentionnée plus haut) et, d'après Shakhmatov, un texte disparu de la *Chronique initiale* « encore plus ancien et plus détaillé ». Voir l'article de K. Serbina cité plus haut, p. 262 et *passim*. — La célèbre Ire Chronique de Novgorod contient plusieurs mentions concernant la présence d'Oleg, ensemble avec Igor à Novgorod, dans les années 920, mais nous croyons qu'il s'agit ici d'une confusion avec des événements des années 940 analysés plus loin (Igor avec son *voievode* Helgi-Oleg).

55. Comp. N. T. Bélaïev, art. cité, p. 257, avec ses nombreux renvois bibliographiques.

sur place et presque toute leur armée fut anéantie. Cette débâcle eut immédiatement une répercussion politique dans les pays scandinaves en déclenchant une invasion des îles et territoires danois par les Suédois. C'est alors qu'ils s'installèrent, pour plusieurs générations, dans la région de Schleswig et c'est alors qu'une de leurs victimes, au Danemark oriental, le roi *Helgi*, perd son royaume et disparaît de ces contrées[56]. Or, les sagas nordiques notent que, vers cette époque, des aventuriers suédois et danois se jettent dans des incursions vers l'Orient, dans les parages de la mer Baltique[57]. N'est-il pas naturel d'en déduire que ce *Helgi* (= Oleg) danois, dépossédé chez lui, s'élança, lui aussi, dans une aventure en Orient, — laquelle l'amena, en fin de compte, à Kiev sans doute, par la Duna et Polotzk (qui appartenait à Oleg d'après son traité de « 907 »). La date de 893, déduite ci-dessus de celle de sa mort en 924, semble donc confirmer toute cette hypothèse. D'un personnage à demi mythique, notre Oleg retrouve son identité historique, et cela dans le cadre de la grande histoire européenne de cette époque.

VII. — Une révélation sur l'état du christianisme en Russie sous le prince Oleg : Institution a Kiev de la fête mariale du « Pokrov »

Pour nous rendre compte du véritable état du christianisme en Russie kiévienne sous le règne des princes Oleg et Igor, c'est-à-dire dans la première moitié du Xe siècle, il importe d'examiner attentivement la question peu connue de l'origine de la fête *exclusivement russe* du *Pokrov*. On sait que le jour du 1er octobre est consacré à la célébration de la Protection de la très Sainte Vierge Marie, fête peut-être la plus populaire en Russie. Dans certaines régions, le 1er octobre est même considéré par le peuple comme le véritable commencement de son année, religieuse aussi bien que profane.

Et cependant, l'origine de cette fête, qui remonte aux tout premiers temps de l'Eglise russe, reste peu connue et donne même lieu à des combinaisons quasi-historiques tout à fait fantaisistes. En voici donc une analyse exacte, aussi succincte que possible.

56. Ces événements de Schleswig sont racontés par le célèbre annaliste du XIe siècle Adam de Brême, sur la foi des renseignements reçus par lui du roi Svan Estridson de Suède (vers 1170). Il est intéressant qu'aux environs de cette ville on a découvert deux pierres runiques portant les noms de ces princes suédois du Jutland du Sud. Voir B. Nerman, *op. cit.*, pp. 179-184.

57. Comp. B. Nerman dans son autre ouvrage : *Die Verbindungen zwischen Skandinavien und dem Ostbaltikum in der jüngeren Eisenzeit* (Stockholm, 1929), p. 54.

Que savons-nous donc de concret qui, dans la première moitié du Xe siècle, fit naître à Kiev cette fête si exclusivement russe ?

En juin 860, un événement remarquable, considéré à Constantinople comme miraculeux, vint illustrer les annales politiques et religieuses de l'empire byzantin : l'attaque d'une forte flotte des Russes de Kiev, dirigée contre la Ville impériale, échoua complètement, car une terrible tempête détruisit ou dispersa à tous les vents les deux cents bâtiments militaires du chef varègue Askold; et cette tempête était le résultat du fait qu'en désespoir de cause le clergé grec avait eu recours à la protection céleste de la bienheureuse Vierge Marie en plongeant dans le Bosphore et la mer Noire, la *robe* ou le manteau de la Reine du Ciel, robe conservée depuis des siècles dans la basilique des Blakhernes.

Bien que cette croyance fût très répandue et très populaire à Constantinople, il n'y avait aucun office spécial d'actions de grâce pour remercier la Sainte Vierge de sa protection et moins encore de nouvelle fête mariale instituée pour commémorer cet événement. Mais la tradition du miracle n'en resta pas moins fort vivace dans la population de la capitale.

Parmi les vénérables reliques, dont certaines remontaient à la plus haute antiquité chrétienne, la robe (manteau ou voile) de la Sainte Vierge jouissait d'une renommée particulière et très étendue dans tout l'empire byzantin, surtout depuis la défaite, qui lui était généralement attribuée, de la flotte russo-varègue mentionnée ci-dessus.

L'événement fut gardé dans la mémoire de tous et les récits y relatifs des témoins oculaires ne manquèrent pas d'exercer la plus vive impression sur le pieux « Scythe André ». Au cours d'une visite à la basilique des Blakhernes, il eut une touchante vision : la Reine du Ciel lui apparut au-dessus de l'autel entouré de sa cour céleste, avec son voile que, en signe de bénédiction et de protection, elle étendait sur le peuple qui remplissait l'église.

Bien que cette vision se fût communiquée aussi au compagnon d'André — qui, de son côté, confirmait l'apparition de la Sainte Vierge, — leur récit ne fit pas grande impression à Constantinople où l'on était sans doute trop habitué à entendre parler de toutes sortes de faits analogues. Par contre, c'est à Kiev que les néophytes chrétiens slaves et varègues du temps d'Askold et de Dir accueillirent avec enthousiasme la nouvelle de l'apparition de la Sainte Vierge à l'un des leurs comme signe de la protection (*Pokrov*) céleste accordée au peuple chrétien. Probablement alors même, on décida de désigner un jour spécial de l'année pour célébrer religieusement ce miracle des Blakhernes. En même temps, pour ce jour du 1er octobre — devenu depuis lors une des fêtes les plus chères au peuple russe — on

aura composé aussi l'hymne si connue « O, Voïévoda, proclamée spontanément victorieuse... » qui termine, comme on le sait, l'office « de toute la nuit » (Vêpres + Matines) précédant chaque dimanche et chaque grande fête. Dans cette hymne, on trouve en effet une allusion directe au secours accordé par la Vierge « invincible » à ses fidèles contre leurs ennemis, les « méchants », et la tradition séculaire explique ce passage de l'oraison comme une réminiscence de la défense miraculeuse de Constantinople en 860 contre l'attaque russo-varègue.

S'il en est ainsi, on ne peut qu'admirer cet esprit de piété et d'abnégation chrétiennes des premiers Russes de Kiev, qui venaient remercier la Reine du Ciel d'avoir défendu leurs coreligionnaires grecs contre leurs propres compatriotes encore païens.

Tout cela ne pouvait évidemment se passer à Kiev que sous un gouvernement plein de tolérance religieuse. Cette déduction logique trouve sa confirmation dans deux faits se rapportant directement à la situation à Kiev au temps du prince Oleg : comme on l'a vu plus haut, Oleg apparaît comme un allié du tsar Siméon de Bulgarie, archi-chrétien, et d'autre part introduit en Russie le règne d'Igor, lequel forme déjà (comme on le verra plus loin) une étape décisive dans le développement du christianisme.

VIII. — L'Expédition du prince Oleg contre Constantinople, ses traités avec les Grecs et ses rapports avec les chrétiens de Russie

Dans la biographie du prince Oleg présentée au chapitre précédent, il s'agissait principalement de corriger sa chronologie vicieuse donnée par *Povest*; d'autres questions non moins importantes y étaient réservées pour un examen spécial : ce sont celles indiquées par le titre du présent chapitre.

Pendant presque deux cents ans — depuis *Lomonossov* (1766) jusqu'à la dernière édition soviétique de *Povest* (1950), ces questions ont provoqué une masse énorme de commentaires de toutes sortes — russes et étrangers, positifs et négatifs, très sérieux et très superficiels, dont quelque cinquante sont décrits dans l'excellent ouvrage du professeur A. A. Vasiliev consacré au même problème[58].

Par ces cinquante auteurs, A. A. Vasiliev ne prétend nullement en avoir épuisé la liste. Entre autres, n'y figurent pas les

58. *The second Russian Attack on Constantinople*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, Nr. 6 (Harvard University Press, 1951).

juristes-historiens russes, — tels les deux très connus : *Kachenovsky* (prof. de droit international à l'Université de Kharkov au milieu du XIXe siècle, — nettement négatif) et *Sergéïevich* (de l'Université de Saint-Pétersbourg à la fin du même siècle, négatif d'abord et nettement positif ensuite). Cet ouvrage capital de A. A. Vasiliev permet certainement de nous dispenser de l'examen de l'existence réelle d'Oleg et de son attaque contre Constantinopble, tout comme notre propre conférence sur ses traités avec les Grecs pourrait suffire, peut-être, à persuader le lecteur de l'authenticité de ces actes russo-byzantins[59]. Mais, dans ce problème si complexe, il est encore un côté qui reste fort obscur et qui demande absolument d'être éclairci; c'est précisément la date — « 907 » — de ce fameux premier traité russo-grec d'Oleg qui est non seulement fausse, mais qui porte aussi la responsabilité de la plupart des critiques modernes dirigées contre l'historicité de la guerre russo-grecque d'avant cette date. En effet, aucune guerre avec les Russes à cette époque n'est mentionnée par aucun auteur byzantin.

Le seul fait du silence sur un événement désagréable au point de vue national chez les annalistes de tous les peuples — et chez les Byzantins en particulier — ne saurait nous étonner outre mesure; ces mêmes Byzantins ne préférèrent-ils pas aussi se taire sur les véritables causes et détails de la désagréable histoire du mariage forcé de la princesse Anne avec Vladimir le Grand, le conquérant de Kherson ? Mais dans le cas de « 907 », ce silence est d'autant plus suspect que les malheurs militaires des Byzantins de la même époque — fin du IXe et début du Xe siècle — dans leurs guerres avec le tsar Siméon de Bulgarie (893 † 927) ne restèrent pas cachés au monde grec, slave, arabe et romano-germanique. Il faut donc tâcher d'examiner ce problème d'un peu plus près.

Et c'est encore l'ouvrage cité plus haut de A. A. Vasiliev qui doit nous servir ici d'entrée en matière. Car il découvre (p. 178), pour la première fois dans l'historiographie de cette question, un témoignage d'un contemporain du prince Oleg qui confirme précisément le fait de sa guerre contre les Grecs. Il s'agit d'un passage des *Prairies d'Or* (ch. 34) du célèbre historien, géographe et voyageur arabe Masudi, très bien informé en général, qui affirme ce qui suit :

« The first among the kings of the Slavs was the King al-Dir, who possesses vast cities and many cultivated lands... Afterward this King of the Slavs was succeeded by the King Alawang. He possesses vast cultivated lands, numerous troops and many military resources. He fought the Greeks, the Franks, the Nikabard and other peoples. And the war between them had various chances. »

59. *Recueil des Cours* de l'Académie de Droit international de La Haye, t. LXVII (Bordeaux, 1940-Paris, 1946) : cours de 1939.

Bien qu'il soit difficile de reconnaître le nom d'Oleg dans la forme Alawang, A. A. Vasiliev a certainement raison : s'il est évident que « al-Dir » ne peut avoir désigné que le prince Dir, compagnon d'armes et successeur d'Askold, c'est bien Oleg qui succéda à Dir. Et nous pensons même qu'il y a d'autres raisons encore pour corroborer la supposition du byzantiniste russe :

1) Le renseignement de Masudi concernant « al-Dir » qu'il caractérise comme un prince très puissant, qui (contrairement à *Povest*) n'avait pas été tué en même temps qu'Askold, est, comme on l'a vu plus haut, confirmé par le fait qu'il régna jusqu'en 893 (vaincu alors par Oleg).

2) *A. A. Vasiliev* a très bien deviné sous la forme estropiée de *Nikobard* le nom grec de Novgorod-*Nemogard* — car (on l'a vu également ci-dessus) c'est justement Oleg qui avait combattu les Novgorodiens.

3) Notre hypothèse concernant Oleg = Helgi danois de 891 confirme même l'information surprenante de Masudi sur la guerre de son Alawang contre les Francs, car en sa qualité de prince-Viking danois il avait bien pris part, avec ses cousins, à la fatale bataille de Louvain contre les forces franco-germaniques de l'empereur Arnulf.

4) Enfin, si la forme Alawang ne ressemble guère à Oleg, elle ne ressemble que trop à Olav. Or, d'après le professeur danois *W. Thomsen, Der Ursprung des russischen Staates* (*Gotha* 1879) p. 146, la forme russe du prénom scandinave Olav était *Oleb* — si facilement confondu avec *Oleg*. Et, d'autre part, si, d'après N. T. Belaïew (article cité), le nom « Helgi » pouvait être alors un simple surnom, le véritable prénom de Helgi-Oleg aurait bien pu être Olav — « Alawag » — d'après Masudi! Telle est, en somme, la longue série de nos constatations qui permettent de nous débrouiller dans le tissu de fables des vieilles chroniques russes[60].

L'expédition d'Oleg contre Constantinople ne fait donc aucun doute. Mais *quand* eut-elle lieu ? D'après *Povest*, le traité qui s'ensuivit date de 907 et la guerre gréco-russe doit, par conséquent, avoir eu lieu vers 906, — ce qui est précisément fort douteux. Mais, d'autre part, cette date est incontestablement l'une de celles qui, dans *Povest*, paraissent le mieux établies! Car les historiens russes modernes sont, depuis les travaux de Shakhmatov, d'accord pour reconnaître que les documents concernant les deux traités d'Oleg (« 907 » et 911), inconnus encore à la *Chronique Initiale* et à *Nestor*, ne furent découverts, aux

60. C'est, dans les temps modernes, surtout le prof. V. Parkhomenko, *Aux sources de l'Étatisme russe* (Léningrad, 1924, en russe), qui critiqua avec beaucoup d'esprit l'incohérence de ces vieux textes et en particulier de ceux de *Povest*.

archives princières de Kiev, qu'à la fin du XIe ou au début du XIIe siècle, du temps de l'abbé Silvestre, qui les reproduisit dans la rédaction définitive de *Povest* (1116).

Cela prouve que ces textes remontent effectivement au début du Xe siècle, et c'est là que se trouve, à notre avis, la solution du problème. En effet, il est plus que probable que tous ces documents et renseignements passèrent alors par les mains même du secrétaire du prince Igor ou de son épouse, le moine bulgare Grégoire. Et alors, il suffit d'appliquer à « 907 » le même procédé de calcul chronologique que l'on a vu pour la date de la mort d'Oleg (932 = 924) pour arriver à un résultat absolument clair : la date « bulgare » de « 907 », déchiffrée d'après le comput ordinaire byzantin, équivaut à 899 pour le traité et à 898 (environ) pour la guerre russo-grecque. Or, c'est très exactement l'époque de la guerre et victoire bulgare du tsar Siméon, avec la défaite des Byzantins à Bulgarophygos et le traité de paix désastreux pour eux qui en fut le résultat.

Si on y ajoute que l'armée d'Oleg était venue attaquer Constantinople « sur chevaux et en vaisseaux » (*Povest*, p. 15) — donc par mer et *par terre* — il devient absolument évident que cette campagne victorieuse des Russes, inconnue comme telle aux auteurs grecs, était menée par le prince varégo-russe *en qualité d'allié du tsar Siméon de Bulgarie*. On peut même préciser davantage l'époque de la conclusion de ce traité de 899 : une chronique russe, la *Ustiug-Arkhangelogorodskaia* (qui contient, comme on a vu, tant de renseignements inconnus à *Povest*) donne pour ce traité la date de 900. Cela veut dire (tout comme pour la date de celui de *septembre* 912 = septembre 911) que le premier traité d'Oleg avec les Grecs fut conclu *dans les derniers mois de 899*. Mais quelle est la signification juridique exacte de ce texte de « 907 », donné par *Povest* en comparaison de celui du second traité d'Oleg qu'on y trouve sous l'an 6420 (pp. 13-16). On a discuté sans fin sur cette signification et une longue série d'auteurs, Shakhmatov en tête, ont pris le premier texte, manifestement incomplet, pour un *traité préliminaire*, précédant le traité définitif de 911 [1]. A. A. Vasiliev a parfaitement raison de critiquer cette manière de voir (p. 219); mais il est également impossible de considérer le texte en question comme un *fragment du traité* même de « 907 » (899) : une lecture attentive de ce texte (*Povest*, p. 13) montre sans aucun doute que c'est tout simplement un *fragment du protocole des négociations* diplomatiques pour la conclusion de ce traité de paix, un « échange de notes » des plénipotentiaires contenant seulement, de part et d'autre, leurs *desiderata*. Le texte même du traité

[1] La date de septembre 6420 = 912 doit évidemment être déchiffrée comme septembre 911, puisque la nouvelle année en Russie ancienne commençait le 1er septembre.

étant perdu, il est oiseux de vouloir reconstituer son contenu authentique, et il faut bien nous contenter de supposer — si cette caractéristique n'est pas inventée de toutes pièces au XIe siècle — qu'il était très glorieux pour Oleg, avec un fort tribut payé par les Grecs, etc.

Quant au traité de 911, il demande lui aussi une précision qui nous amènera directement à la principale question qui nous intéresse dans ce problème compliqué des traités d'Oleg : question d'histoire religieuse et non d'histoire politique.

Nous avons en vue la controverse qui existe dans notre littérature sur la question de savoir si ce traité de 911 était un traité de *paix* après un nouveau conflit entre Russes et Grecs ou seulement une confirmation et amplification de celui de 899. Nous croyons que cette dernière solution ressort très clairement de la définition, par les envoyés d'Oleg (contenue dans le préambule du traité), du but de la conclusion de cet accord : « pour le *maintien* et la publication de *l'ancienne amitié* (littéralement : amour) *existant depuis de longues années* entre les Chrétiens et les Russes *conformément à la volonté de leurs princes...* » (p. 13).

Cette précision officielle exclut, à notre avis, la possibilité d'interpréter le terme *umirimsja* employé dans le premier article du traité comme « concluons la paix » (selon A. A. Vasiliev : *make peace*, p. 221), tandis que la tradition de tout le contexte est celle-ci : « devenons pacifiques (ou, maintenons la paix), aimons-nous les uns les autres de toute âme et de tout vouloir », — c'est-à-dire rien qu'une déclaration idéologique générale de pacification permanente des deux peuples. Le très long texte du traité (*Povest*, pp. 13-16) — très bien résumé dans le recueil de documents byzantins de Dölger[62] — ne contient, du reste, aucune allusion à des hostilités qui auraient précédé la conclusion de ce traité. Remarquons enfin que toute la période de 909 à 913 était époque d'intense aide des Russes aux Byzantins dans leurs guerres contre les Arabes, ce qui exclut aussi l'hypothèse d'une guerre entre eux, précisément dans ce laps de temps[63].

La constatation de cette « amitié » qui s'établit depuis le traité de paix de 899 entre les Varégo-Russes de Kiev et les « Chrétiens » de Constantinople nous amène à examiner la question générale des rapports d'Oleg, prince païen, avec la

62. Fr. Dölger, *Corpus der griechischen Urkunden*, etc., I (München, 1924), pp. 66 s. — N° 556.

63. Ainsi, en 902 ou en 910 (d'après de nouveaux calculs de nos byzantinistes), un détachement de sept cents guerriers russes prenait part à l'expédition des Grecs contre les Arabes de Crète et de Chypre (c'est Constantin Porphyrogénète qui nous l'apprend : *De Cerim. Aulae Byz.*, II, cap. 44). De 909 à 913, les Varégo-Russes de Tmoutarakan entreprennent plusieurs expéditions contre les territoires dans la région de la mer Caspienne (Bardaa) dépendant du Khalifat de Bagdad (V. Minorsky, art. cité plus haut).

religion chrétienne et, en particulier, avec ses sujets chrétiens. A en juger d'après les apparences, il pourrait être considéré comme très adonné à son paganisme : dans ses deux traités — contrairement à celui d'Igor de 944 (comme on le verra plus loin) — il n'y a aucune trace de christianisme, et tous ses envoyés à Constantinople pour conclure ces accords sont, apparemment, des païens. Mais... les apparences sont trompeuses!

En effet, son paganisme devait être assez tiède et lui-même assez neutre en matière religieuse, puisqu'il entre comme allié en cette Bulgarie archi-chrétienne que le tsar Siméon s'efforçait d'ériger en digne contrepartie de Byzance, imbue de culture grecque et chrétienne et voulant seulement placer ses Bulgares à la tête d'un nouvel empire slavo-grec de Constantinople. Et une intéressante information conservée dans la chronique *Arkhangelogorodskaïa* (parmi tant de choses importantes inconnues à *Povest*) confirme pleinement cette manière de voir : au début du siège de Constantinople, les Grecs auraient envoyé à Oleg beaucoup de popes et d'hégoumènes en lui disant : « Ne fais pas périr notre ville, car nous sommes pour toi » (*imemsja za tja*). Il est bien clair qu'un langage de ce genre eût été impossible vis-à-vis d'un farouche chef païen, ennemi acharné de ces « prêtres et abbés » [64].

Dans le même ordre d'idées se place enfin un récit, très important pour notre thème, que *Povest* contient immédiatement après avoir donné le très long texte du second traité d'Oleg en parlant de ses envoyés à Constantinople (p. 16) :

> Le tsar Léon leur adjoignit ses hommes pour leur montrer toute la beauté des églises et les palais d'or et toutes les richesses qui s'y trouvent, beaucoup d'or et d'étoffes précieuses et de pierres précieuses et les reliques de la Passion (*strasti*) du Seigneur : la couronne (d'épines), et les clous, et la chlamyde écarlate, et les reliques des saints, en leur expliquant leur croyance et en démontrant la vraie foi...

Il est assez clair que tout cela eût été absolument déplacé et impossible s'il n'était pas connu aux Byzantins qu'il y avait des chrétiens parmi les plus proches compagnons d'armes d'Oleg et que lui-même n'était pas entièrement hostile à la religion du Christ.

Et cela explique la possibilité des progrès du christianisme à Kiev pendant son règne, dont les fruits se feront voir sous celui d'Igor.

En définitive, le bilan du règne d'Oleg (893-924) dans ses principaux résultats se résume donc comme suit :

64. La chronique rapporte ce détail sous la date de 6430 (922), mais ce n'est pas la date, évidemment fausse, qui importe ici : c'est l'incident même survenu au moment de l'attaque d'Oleg contre Constantinople.

1) Unification des principales tribus slaves de l'Europe Orientale sous le prince varègue de Kiev : Kiev + Smolensk + Novgorod, etc.

2) Guerre de concert avec Siméon de Bulgarie (898) contre les Grecs, puis pacification avec deux traités avantageux pour les Russes (899 et 911).

(3) Tolérance religieuse en Russie, avec influence chrétienne venant de Bulgarie et de Byzance.

(*A suivre.*)

MICHEL DE TAUBE.

La vie chrétienne en U.R.S.S.

Sous ce même titre nous avons précédemment publié (Istina, *1955, 1, pp. 8-23) une lettre d'un prêtre orthodoxe autrefois émigré et chargé actuellement d'un ministère paroissial en Union soviétique. Il nous paraît intéressant de compléter ces premières informations par une nouvelle lettre du même prêtre à son même ami, prêtre également, résidant en France. Nous avons nous-mêmes ajouté en notes les explications permettant au lecteur de mieux comprendre certains détails concernant le rite ou les personnes nommées. Nous remercions le destinataire de la lettre d'avoir bien voulu nous autoriser à en reproduire ces importants extraits.*

Lettre du Père S. à un ami de France

Kherson, avril 1957.

CHER PÈRE L.,

Tous mes vœux pour la fête de la lumineuse résurrection du Christ, toute proche. Chaque fois je commence mes lettres en m'excusant de mon long silence. Comme toujours, celui-ci n'est pas signe d'oubli ou de manque d'affection, mais seulement de ce que je voudrais t'écrire plus longuement et avec plus de détails alors qu'il est difficile d'en trouver le temps. Voici toute une année que je ne t'ai pas écrit et, naturellement, durant ce temps il s'est passé tant de choses que je ne sais par où commencer. Le premier grand événement après ma dernière lettre fut la mort et les funérailles de notre archevêque, Mgr Nicone[1].

Bien que cet événement remonte à près d'un an, il fut trop caractéris-

1. Mgr Nicone avait été nommé au siège d'Odessa et de Kherson le 3 août 1948. Né le 1er juin 1902, Alexandre Porphyriévitch Pétine était entré en 1914 au séminaire de Stravropol, puis il avait fait des études à l'Institut polytechnique du Kouban (1920). Il reçut le sacerdoce, tout en conservant le célibat, en 1928; il exerça le ministère pastoral dans les diocèses de Penza et de Kalinine jusqu'en 1944 et fut consacré évêque de Vorochilovgrad et du Donets, le 21 mai de cette même année. Nommé ensuite au siège d'Odessa il conserva néanmoins la charge administrative de ces deux diocèses. Sa mort survint le 16 avril 1956. On trouvera une notice nécrologique plus détaillée à son sujet dans la *Revue du Patriarcat de Moscou*, juin 1956, pp. 14-16.

tique pour que je m'y arrête pas. A voir cet homme énergique, remuant, il ne venait pas à l'esprit qu'il lui restait si peu de temps à passer sur notre terre. Il semblait qu'une nouvelle promotion l'attendait sur l'échelle hiérarchique, et contre toute attente, voilà qu'il n'est plus. Apparemment, sa grave maladie (anémie pernicieuse) s'était depuis longtemps insinuée dans son organisme, mais, malgré la surcharge de cinq diocèses et d'hôtes continuels, il ne se donnait pas de repos, si bien qu'au bout de cinq mois la vie céda à la mort. En dépit de l'évidence, nous n'avions cependant pas perdu espoir, et la nouvelle de sa mort, attendue depuis longtemps, nous a malgré tout paru inattendue. Avant sa mort j'avais passé chez lui environ une semaine, mais il était si faible qu'il ne fit que me bénir et se plaindre de ses intolérables douleurs. A la nouvelle de sa mort je me rendis aussitôt à Odessa où j'arrivai alors qu'il reposait encore en sa maison de campagne à l'église de la Sainte-Croix. Le lendemain eut lieu le transfert du corps de cette église à la cathédrale. A ce moment étaient arrivés déjà de Kiev le métropolite Jean[2] et l'évêque Nestor, et de Kirovograd l'évêque Innocent. Plusieurs dizaines d'évêques avaient demandé au Patriarche la permission de prendre part aux funérailles, car tous aimaient et vénéraient le défunt, mais Sa Sainteté désigna sept évêques pour les funérailles et l'archevêque Boris comme son représentant officiel. Outre celui-ci et les trois déjà nommés, il y avait l'évêque Théodose, autrefois à Arkhangelsk, le métropolite Séraphim[3] et l'évêque Basile, représentant du patriarche d'Antioche[4].

Je fus désigné, avec le recteur du séminaire, pour accueillir à l'aéroport Mgr Boris et à l'arrivée de l'avion je rencontrai pour la première fois mon ancien exarque[5] qui était destiné à être à nouveau mon évêque. Quand de l'aérodrome nous arrivâmes directement à l'église de la Sainte-Croix, le cortège était déjà sorti, l'avion ayant eu du retard en raison du mauvais temps. Ayant rapidement revêtu ses ornements, le prélat présida la cérémonie. Les membres du clergé étaient environ deux cents. Quant au peuple prenant part au cortège ou le regardant le long du parcours, il y en avait tant que le service d'ordre nécessitait une formation de milice et d'auxiliaires d'un millier d'hommes. En tête marchaient les chantres, les séminaristes en dalmatiques, les moniales du monastère de

2. Le métropolite de Kiev est exarque du patriarche de Moscou pour toute l'Ukraine.

3. Le métropolite Séraphim occupa longtemps une place en vue dans l'émigration, d'abord en dépendance de la juridiction de Karlovtzy, puis de celle de Moscou. Il fut rapatrié en U.R.S.S. en 1954.

4. Les patriarcats du Proche-Orient ont, de très longue date, entretenu des rapports permanents avec le patriarcat de Moscou par l'intermédiaire de prélats résidant habituellement en Russie. Ce genre de représentation, qui avait disparu avec la révolution communiste, a été rétabli peu après la dernière guerre, à Moscou pour le patriarcat d'Antioche, à Odessa pour le patriarcat d'Alexandrie.

5. Mgr Boris, dont il est ici question, fut pendant un temps, comme évêque, le représentant à Berlin du patriarche de Moscou. Sa juridiction d'exarque s'étendit un moment sur toute l'Europe occidentale, et c'est à ce titre que l'auteur de cette lettre, exerçant alors le ministère pastoral près de Paris, fit partie de son clergé. On va voir qu'il devait rapidement être appelé à succéder à Mgr Nicone comme évêque d'Odessa et Kherson.

femmes, puis le clergé, enfin, sur les épaules du clergé, s'avançait la bière, tendue de brocart, ouverte, comme toujours, sans couvercle, couverte par moitié de la mandya[6] épiscopale violette. Tout le long du parcours, la foule, évaluée à plusieurs milliers (il y avait là, formant le cortège ou en spectateurs, plusieurs centaines de milliers de personnes), chantait les chants des funérailles. Plusieurs fois furent célébrées des lities[7] avec lecture de l'Évangile par les évêques à tour de rôle. Devant les séminaristes, à la tête d'une autre foule, se trouvait l'évêque Innocent. Le vieux métropolite Jean attendait à la cathédrale. Le parcours dura près de quatre heures et pendant ce temps toute circulation fut suspendue entièrement dans toute la partie centrale de la ville. Depuis longtemps — peut-être même jamais — Odessa n'avait été témoin d'un spectacle aussi imposant. Le prélat défunt prêchait souvent et beaucoup, parfois jusqu'à trois et quatre sermons par office, mais une prédication aussi forte que celle que furent ses funérailles, prédication de foi populaire et d'amour de notre peuple pour ses pasteurs, il ne lui était pas arrivé d'en faire durant sa vie, bien qu'il fût éminent prédicateur. Pendant près d'une semaine, jour et nuit, une longue file de fidèles stationnait loin dans les rues adjacentes, pour prendre une fois encore congé du défunt. Ces pèlerins s'avançaient en bon ordre et pieusement, entraient dans la cathédrale après une longue attente, et après s'être inclinés devant le cercueil, sortaient par d'autres portes. Durant la journée des pannykhides[8] étaient célébrées sans arrêt par les prélats et le clergé présent. A minuit, Mgr Boris célébra l'office de la mi-nuit, selon un rite particulier, avec un accent exceptionnel et une grande ferveur spirituelle. C'est une impression inoubliable que laissa le peuple agenouillé, toutes les lumières étant éteintes dans la cathédrale, hormis les cierges et les lampes[9], ainsi que le chant si doux et si poignant : « Voici qu'arrive l'Époux au milieu de la nuit : bienheureux le serviteur qu'il trouvera vigilant. » La veille de sa mort, le défunt avait appelé ses proches et leur avait demandé de chanter ce chant au milieu de la nuit. Il est difficile d'exprimer la ferveur de ces jours. Bien qu'une année, presque, soit déjà passée, tout ce qui a été éprouvé alors est demeuré frais dans la mémoire comme si c'était d'hier. Enfin arriva le jour des funérailles, attirant une foule innombrable de fidèles. Un long service, la messe et le rite des funérailles d'un évêque, bien qu'ils durassent de longues heures, passèrent sans que l'on se rendît

6. La *mandya* épiscopale est l'ample manteau sans manches, avec traîne, que portent les moines, mais qui, au lieu d'être noir comme pour ceux-ci, est de couleur violette et décoré de bandes horizontales de couleur appelées « fleuves », symbolisant la sagesse.

7. Il est de coutume, en de nombreux endroits, d'interrompre le cortège funèbre pour faire célébrer par le clergé officiant un bref office des défunts, appelé *litie* (qu'on pourrait rapprocher de notre *Libera*).

8. La *pannykhide* est l'office habituel des défunts conçu sur le type des matines; le bref office de la *litie* lui est emprunté.

9. La liturgie des défunts constitue à coup sûr l'une des plus belles pièces de la liturgie byzantine. Les Russes ont su, grâce à la beauté de leurs chants, lui donner un caractère particulièrement poignant auquel ajoute encore le jeu, à la fois si simple et si habile, des ombres et des lumières dans une église plongée dans l'obscurité où l'on ne voit plus que vaciller les petites flammes des cierges et des lampes à huile brûlant devant les icones.

compte de cette durée. Enfin le prélat fit une dernière fois en procession le tour de sa cathédrale. Tout le temps du service, le clergé, qu'on ne pouvait compter, se tint en quatre rangs de chaque côté du cercueil. Quand celui-ci fut chargé sur les épaules pour être emmené de la cathédrale, de tels pleurs se firent entendre qu'on eût cru que les murs pleuraient. Il faut dire que, malgré une telle foule, le bon ordre durant ces jours fut parfait. Après avoir fait le tour de la cathédrale, le cortège descendit dans la crypte où, dans le mur, près du kiote [10] de l'icone miraculeuse de Notre-Dame de Kasperova, avait été préparé un sépulcre en forme de niche. Dans cette crypte ne descendirent que les représentants du clergé et la famille. Après avoir béni une dernière fois le corps du défunt, Mgr Boris répandit sur lui de l'huile sainte, et le livra à la terre [11]; après quoi le cercueil fut mis dans un autre, en zinc, soudé, et muré dans la niche. Maintenant il y a, à cet endroit, une plaque commémorative, une icone de la Résurrection du Christ, une icone des saints Nicone et Alexandre (dont le prélat portait le nom dans le monde) et devant la grille il y a toujours des fleurs fraîches. De façon très solennelle et émouvante furent commémorés le quarantième jour de son décès et la fête de son saint patron. L'anniversaire de la mort tombe le mercredi de la Semaine sainte et le patriarche permit de transférer cette date au samedi des Rameaux afin que l'on pût marquer pleinement ce jour par une liturgie des défunts [12].

Nous sommes donc devenus orphelins juste avant la fête de Pâques. Le patriarche, ne voulant pas que nous soyons sans évêque pour la fête, nous nomma, comme nous nous y attendions, sans attendre le quarantième jour du décès, Mgr Boris, afin de nous consoler dans notre chagrin. Cette nomination d'un des plus éminents prélats de notre Église fut une attention toute spéciale à l'égard de notre diocèse, et pour moi une joie plus grande encore, car il était mon ancien évêque et que je ne pourrai

10. Le *kiote* (du grec : *kivotos*) est l'encadrement monumental honorant une icone particulièrement vénérée. Il s'agit, en la circonstance, d'une icone de la Très Sainte Vierge, connue sous le nom de la famille qui en était propriétaire et qui a donné son nom à la localité des environs de Kherson où elle demeurait. Elle aurait été apportée de Transylvanie à la fin du XVIe siècle. Une pieuse tradition rapporte qu'en février de l'année 1840, cette icone, jusque-là fort sombre en raison de la patine accumulée par les siècles, aurait miraculeusement retrouvé l'éclat primitif de ses ors et de ses couleurs. On sait que, depuis la révolution de 1917, de nombreux cas semblables de « renouvellement » (*obnovlénié*) d'icones ont été signalés. La coutume était autrefois de conduire en procession solennelle cette icone du bourg Kasperovka, le 1er octobre (fête de la Protection de la Sainte Vierge, *Pokrov*), à Odessa, où elle séjournait jusqu'au jeudi de Pâques. De la fête de l'Ascension jusqu'au 29 juin, elle demeurait à Kherson; puis, du 1er juillet au 1er août, à Nikolaiev. L'auteur de la lettre ne nous dit pas, malheureusement, si cette coutume s'est conservée ou a été rétablie.

11. Dans le rite des funérailles, avant la fermeture définitive du cercueil, le célébrant verse sur le corps du défunt quelques gouttes d'huile empruntées à la lampe du sanctuaire (symbole de la lumière éternelle) et jette quelques poignées de terre en disant : *Au Seigneur est la terre et tout ce qu'elle renferme, l'univers et tout ce qui y vit* (Ps. XXIII, 1).

12. Il n'y a pas de messe proprement dite durant les trois premiers jours de la semaine sainte, mais seulement messe des présanctifiés. Durant les semaines de Carême il n'y a de messe que le samedi et le dimanche.

jamais oublier la sympathie qu'il me manifesta dans les moments très pénibles pour moi[13] de 1952. Mes voyages à Odessa devinrent plus fréquents, car Monseigneur prenait connaissance de son nouveau diocèse et moi de mon nouveau chef, et il fallut l'initier à tous les détails de notre vie et nous adapter à son style de travail. Pour le reste la vie continua, tendue comme toujours. Les fêtes attirèrent encore plus de monde que les années précédentes; les travaux courants d'entretien des bâtiments exigeaient comme toujours une attention vigilante.

La fête du titulaire de notre église, jour du Saint-Esprit[14], se passa de façon plus solennelle encore que l'an dernier. Monseigneur vint pour la présider, mais parce que le patriarche était à Odessa, Monseigneur ne put s'absenter pendant plusieurs jours comme il se l'était proposé auparavant et arriva vers la fin de l'office de la vigile parce qu'il avait célébré le matin avec le patriarche et déjeuné ensuite chez lui.

Après avoir célébré chez nous la messe et un molébène avec procession, il retourna à Odessa où étaient attendus, pour ce jour-là, quelques hôtes étrangers de marque. Le service de la fête se déroula devant une foule de plusieurs milliers de personnes. Douze prêtres concélébraient avec Monseigneur, et pour le molébène s'ajoutèrent non seulement tous les membres du clergé de la ville, mais les nombreux prêtres venus de tous les points du diocèse de Kherson. Monseigneur prononça un sermon très fort dans l'église, puis, après la procession, du narthex il s'adressa à tout le peuple qui, en une foule dense, emplissait tout le grand enclos de l'église.

Avant le service, Monseigneur avait visité avec moi les six églises de la ville et les avait toutes trouvées en bon état. Lui plut particulièrement la plus vieille église, dédiée à la sainte Sophie, Sagesse de Dieu. C'est une ancienne église grecque. Elle est très bien disposée, d'une architecture originale avec une merveilleuse iconostase en bois de cyprès, apportée jadis de l'île de Chypre. Bien, que tous nous ayons regretté que le séjour de Monseigneur fût si court, cependant la ferveur suscitée par la fête persista longtemps, et longtemps les paroissiens vécurent de son souvenir et s'en entretinrent. Monseigneur et sa suite étaient descendus chez moi et tout se passa bien. Au repas de fête prirent part environ cinquante membres du clergé.

Mardi de Pâques.

J'ai commencé de t'écrire pour t'envoyer mes vœux la sixième semaine du Carême; voici que Pâques est passée et ma lettre s'est embourbée. Tu peux te représenter quelle tension fut pour moi ce temps; deux fois même je dus aller à Odessa. Je continue à décrire la vie religieuse de notre district pour l'année passée.

13. Alors que le P. S. était encore à Paris.

14. Le « jour du Saint-Esprit » est le lundi de la Pentecôte. Le dimanche étant particulièrement consacré à honorer la Sainte Trinité en même temps que la Descente du Saint-Esprit sur les apôtres, le jour suivant est spécialement réservé à la louange de l'Esprit-Saint lui-même.

Après la visite de Monseigneur, on attendait fermement que le patriarche lui-même vienne comme il se disposait à venir à Kherson. Deux fois il fut sur le point de venir, mais ensuite quelque obstacle surgissait. Tout de même Monseigneur vint à nouveau lui-même avec Daniel Andréévitch, secrétaire personnel du patriarche, mais pour ainsi dire de façon privée, pour reconnaître la route et comment le patriarche aurait à venir. Bien que cette visite ne fût pas officielle, une bonne masse de gens s'était rassemblée et nos hôtes, après être passés par l'église et avoir parcouru quelques-unes des principales églises de la ville, dînèrent chez moi, parlèrent de beaucoup de choses et le même jour repartirent pour Odessa. Quelque temps après, je reçus une invitation à participer au service patriarcal à Odessa pour la fête de l'Exaltation de la sainte Croix. Après avoir célébré chez moi l'office des matines avec le rite de l'élévation de la Croix[15], je suis parti à quatre heures pour Odessa et arrivai juste à temps. Le service patriarcal, déjà très solennel par lui-même, fut encore rehaussé par la consécration épiscopale solenelle de l'archimandrite Grégoire[16], nommé à l'un des sièges de l'Ukraine occidentale (*ex uniate*). A l'occasion de cette solennité s'étaient assemblés beaucoup d'évêques des différents districts de l'Ukraine. Outre le patriarche et notre Mgr Boris, il y avait les archevêques Antoine de Stanislavov, Pallade de Lwow[17], Nectaire de Kichinev, l'évêque Serge de Novorossisk (auparavant évêque auxiliaire de Mgr Boris à Krasnodar, et plus tôt encore prêtre à Berlin-Tegel). La solennité eut un caractère ukraino-russe. Pour souligner ce caractère, quelques ecphonèses[18] étaient chantées en ukrainien et l'archevêque Antoine prononça aussi en ukrainien son sermon. Avant le service, Monseigneur me remit, en

15. L'Exaltation de la Sainte-Croix est fêtée le 14 septembre (le 27 selon le calendrier grégorien). Dans l'office des matines s'insère un rite spécial particulièrement émouvant. L'évêque — ou, le cas échéant, le prêtre — au centre de l'église, sur une petite estrade, tient des deux mains une croix de bénédiction ornée de fleurs, qu'il abaisse lentement jusqu'à terre tandis que le chœur chante, sur une mélodie dont le ton baisse en même temps que les voix se font plus faibles, une longue série de *Gospodi pomilouï* (*Kyrie eleison*), puis il élève lentement la croix tandis que le ton de la mélodie monte et que les voix s'enflent pour terminer par un retentissant et triple *Gospodi pomilouï* au moment où la croix étant entièrement élevée, l'évêque bénit avec elle l'assistance. Cette cérémonie se répète quatre fois vers les quatre points cardinaux.

16. L'archimandrite Grégoire Mikhaïlovitch Zakaliak, né en 1908, était prêtre, de l'Église ruthène (unie à Rome), depuis 1936. Il fut un des membres actifs du comité d'initiative en faveur de la réunion de cette Église avec l'Église Orthodoxe et fit partie du « synode » qui, en 1946, décida de cette réunion. Sa consécration épiscopale l'a placé sur le siège de Drohobug et Sambor.

17. Ces deux prélats sont aussi d'anciens sujets de l'Église ruthène, consacrés évêques depuis leur accession à l'Église Orthodoxe.

18. Les *ecphonèses* sont les conclusions, chantées à haute voix par le célébrant, des prières secrètes de la messe ou de diverses autres parties de l'office divin. Il est intéressant de noter au passage ces points marqués par l'introduction de la langue courante à la place du slavon liturgique dans la liturgie. On sait qu'avant la dernière guerre dans les territoires de la Pologne orientale occupés par des minorités blanc-russiennes ou ukrainiennes, les mouvements politiques autonomistes avaient généralement inséré dans leur programme de revendication l'emploi de la langue nationale (blanc-russien ou ukrainien) dans la liturgie, mais que le plus souvent les autorités de l'Église Orthodoxe s'étaient montrées peu favorables à ces innovations.

distinction (le droit de porter) une croix ornementée et, comme don du patriarche, la croix elle-même. Tu comprends bien quelle joie fut pour moi cette attention et cette faveur du premier prélat de notre Église. Je t'ai déjà décrit un service patriarcal, aussi ne vais-je pas recommencer. Comme la fois précédente, les ornements furent apportés de la porte royale par les archiprêtres, qui l'étole, qui la ceinture, etc. J'avais moi-même à porter au patriarche sa palitsa [19]. Il y avait tant de monde que les murs de la cathédrale semblaient devoir en craquer, et sur la rue, devant la cathédrale, toute circulation avait été arrêtée au début et à la fin de l'office. Celui-ci dura de nombreuses heures et à son issue le patriarche invita les évêques et quelques prêtres à déjeuner avec lui dans sa maison de campagne. Ce fut remarquable. Simple et plein de cordialité. Je me trouvai justement devant le patriarche; il me questionna beaucoup sur Kherson et confirma qu'il se disposait à y venir. Chez le patriarche frappe l'union d'une simplicité captivante et d'une grandeur extraordinaire. Simplicité pleine de grandeur. Plein d'impressions, je regagnai Kherson.

Ah! oui, j'ai encore omis de te raconter une grande fête à laquelle j'ai participé. Ce fut la fête du saint patron de notre prélat, Mgr Boris. Comme cette fête coïncide avec la mienne, j'avais, la veille, dimanche, annoncé que je célébrerais dans le sobor [20] de Kherson un molébène [21] pour la santé de Monseigneur, afin de donner à beaucoup d'employés la possibilité de prendre part à la prière. Après le molébène et un rapide déjeuner, je montai en voiture avec toute la famille et nous partîmes pour Odessa afin d'y prendre part aux solennités. Monseigneur célébrait la liturgie avec la concélébration d'un nombreux clergé. Après le service il y eut des discours de ses quatre diocèses, on lui remit des cadeaux, d'officiels et de privés fort touchants; après toutes ces cérémonies officielles, Monseigneur invita tout le clergé à déjeuner au monastère de l'Assomption. Il nous manifesta une touchante attention en nous invitant ainsi que Michel et Nicolas. Là nous attendait déjà quatre évêques, venus en repos : Mgr Nestor (autrefois au Kamtchatka), le métropolite Séraphim, l'évêque Théodore (Tékoutchev), ancien membre à Paris de la communauté des Trois Saints Docteurs, et l'évêque Daniel. Après un repas très solennel et délicieux dans l'immense réfectoire du monastère, au cours duquel on lisait la vie des saints, Monseigneur nous emmena tous promener dans les jardins de la propriété de campagne patriarcale [22]. On prit beaucoup de photographies. Je t'en ai

19. La *palitsa* est une pièce accessoire de l'ornement épiscopal, portée également par certains dignitaires d'un rang inférieur. Elle consiste en une pièce de tissu en forme de losange suspendue par l'une de ses extrémités à un assez long cordon passé en bandoulière sur le côté droit; la *palitsa* sort de l'ouverture du *sakkos* (grande dalmatique épiscopale) et pend sur le flanc du prélat un peu au-dessous de la ceinture.

20. L'église principale d'une localité prend souvent le nom de *sobor* qui, en principe, désigne la cathédrale. Le même mot signifie également concile.

21. Le *molébène* est un bref office votif d'intercession ou d'action de grâce dont la structure est empruntée aux matines.

22. Les séjours fréquents du patriarche dans le sud de la Russie s'expliquent par la présence de cette maison de campagne aux environs d'Odessa. Comme on le voit d'après cette lettre, le patriarche fait volontiers profiter ses confrères dans l'épiscopat des agréments de cette propriété, sise dans l'enclos du monastère.

déjà envoyé quelque chose, tout comme j'ai envoyé à Tania le groupe pris là lors de la fête de l'exaltation de la Croix. Après cela, j'eus encore un hôte à Kherson : Mgr Serge, de Novorossisk. Il remplaçait momentanément Mgr Boris à Odessa alors que celui-ci avait été envoyé près du patriarche Vincent durant son séjour en Union Soviétique. Puis Mgr Serge avait été nommé à Kostroma, et sachant que j'y avais été, il vint voir Kherson et parler seul à seul de Kostroma. Il est très sympathique, simple et affable. A Berlin on l'aimait aussi beaucoup. Il était des archiprêtres de Viatka et connaît bien toute la famille T.

Ainsi se passa l'été de 1956 quant aux solennités « extérieures ». Sur le plan « intérieur » il y eut aussi beaucoup de fêtes. J'ai parcouru les paroisses rurales; en beaucoup d'entre elles j'ai présidé le service à l'occasion de la fête du titulaire de l'église, et toujours avec une grande foule de peuple et souvent avec les particularités traditionnelles de la localité. Une fois j'ai béni une église après une importante restauration. J'ai béni à nouveau deux lieux de prière construits en remplacement d'anciens plus petits. Ces fêtes furent très solennelles, fréquentées par beaucoup de monde, clergé voisin et fidèles venus à pied ou autrement non seulement des villages proches, mais de très éloignés. La question des cadres me prit beaucoup de temps. Le séminaire ne parvenant pas à fournir les cadres nécessaires, il fallut les trouver autrement, parmi les anciens psalomschiki [23]. Il faut les préparer « pratiquement ». De cette manière j'ai fourni déjà huit paroisses et maintenant sur mes quatre-vingt-dix-sept, il n'y en a plus que deux qui n'ont pas de prêtre permanent et encore, par cumul, le curé voisin les desservit la nuit de Pâques.

Depuis ce printemps, une grande nouvelle pour moi : sur ma demande, on m'a nommé un auxiliaire, car mon petit vieux est très faible, mais ne veut pas prendre sa retraite malgré ses quatre-vingt-neuf ans. Du coup, ma tâche a été sensiblement allégée. Je ne vis plus seul dans l'enclos et nous partageons par moitié les charges hors service. Il est jeune, a terminé le séminaire d'Odessa, a travaillé pendant sept ans au village, ensuite est allé à l'Académie de Moscou, mais n'a pas pu, en raison de sa santé, poursuivre. Son aide a été particulièrement bienvenue durant le Carême, car la fréquentation des églises, y compris le sobor, a augmenté sensiblement depuis l'an dernier et sans lui c'eût été dur. Cette année

23. Le *psalomschik* est celui qui lit à haute voix les parties de l'office non réservées au prêtre ou au diacre et qui ne sont pas chantées. Sa part est abondante et suppose, pour être bien exécutée, un goût effectif pour les services religieux et une bonne connaissance de la façon dont il faut les composer et exécuter. Nous avons ici un témoignage concret de la manière dont ont pu être assez rapidement comblés (du moins dans une large mesure) les vides causés dans les rangs du clergé durant la période difficile qu'a connue l'Église en U.R.S.S. depuis la révolution jusqu'à la seconde guerre mondiale. On a distingué parmi ces serviteurs de l'Église ceux qui s'étaient montrés les plus attachés et les plus fidèles et on les a ordonnés, quitte à leur assurer ensuite, soit par des cours par correspondance, soit par des sessions locales de théologie pastorale, le minimum de connaissances théologiques nécessaires à un bon accomplissement de leur charge nouvelle. Parmi les plus anciens il en est parfois qui ont suivi naguère les cours réguliers d'un séminaire sans s'être décidés alors à recevoir les ordres. Le fait que le clergé séculier n'est pas tenu au célibat facilitait grandement une telle promotion.

s'annoncent à nouveau de grands travaux de construction. Dans un village la grande et admirable église a beaucoup souffert durant la guerre. Les travaux de restauration sont si importants que personne ne les a entrepris. Nous allons quand même commencer de la restaurer avec l'aide du patriarche. J'espère que ce sera fini pour l'automne, mais il me faudra aller souvent là-bas, et c'est à cent quarante kilomètres de Kherson. Dans mon sobor aussi il y de nouveau de grands travaux de restauration. Il faut de nouveau blanchir toute cette grande bâtisse, peindre le toit et la coupole comme aussi restaurer sérieusement les dépendances où sont les logements. Une aile a été démolie par une bombe durant la guerre et n'a pas encore été reconstruite. Nous la restaurerons après le 1er mai.

Durant le Carême j'ai été deux fois à Odessa pour des raisons spéciales. Le cinquième dimanche nous fêtions l'anniversaire de la consécration épiscopale de Mgr Boris. Un nombreux clergé s'était réuni. Après la messe, Monseigneur nous invita, Natacha et moi, avec quelques autres hôtes, à déjeuner chez lui et après le repas nous fit le grand plaisir de nous montrer l'admirable film de cinéma pris sur l'ordre de la Patriarchie de Moscou : « Le séjour du patriarche serbe Vincent dans l'Union Soviétique. » Notre Monseigneur avait reçu la charge de l'accompagner durant tout le temps de ce séjour. Dans cet admirable film passent des vues de notre patrie : Moscou, Léningrad, Kiev, avec leurs curiosités architecturales; la visite de la Patriarchie par les hôtes, sans compter les magnifiques services religieux à la laure de La Trinité-Saint-Serge, dans la cathédrale patriarcale; on montre le concert des étudiants de l'Académie de Moscou, la réception de la délégation par N. A. Boulganine; les cathédrales et les palais du Kremlin. Nous en eûmes un immense plaisir. Nous avons vu comment les hôtes éminents ont visité à Léningrad l'*Aurore*, si chère à mon cœur depuis l'enfance parce que mon père a navigué sur ce navire durant huit ans. J'avais envoyé Michel et Nicolas avec mon élève au cirque, mais bien qu'ils s'y fussent bien amusés et fussent dans l'enthousiasme, j'ai regretté qu'ils n'aient pas vu ce dense et beau film. Je rêve de m'acheter un projecteur portatif afin de voir à la maison tous les films édités par la Patriarchie de Moscou. Je pourrai, en même temps, louer des nouveautés artistiques.

A Kostroma, j'allais régulièrement voir tous les nouveaux films, mais ici je n'ai pas le temps, et même, à Kherson, les paroissiens ne voient pas d'un bon œil leur prêtre aller au cinéma; j'en tiens compte et je n'y vais pas. Mais comme on produit beaucoup de bons films, le soir, je pourrais les voir à la maison. J'avais été tout à fait sur le point d'acheter un tel appareil après Pâques, mais des dépenses inattendues pour des choses plus essentielles m'ont fait remettre quelque peu ce luxe.

Le mardi de la Semaine sainte fut le premier anniversaire de la mort de Mgr Nicone. Le patriarche avait décidé de célébrer cet anniversaire le samedi d'avant les Rameaux, tout d'abord pour ne pas troubler la marche des offices de la Semaine sainte, deuxièmement pour avoir la possibilité de vénérer la mémoire du défunt par une messe des défunts. Le vendredi j'allai avec Natacha à Odessa où je pris part à l'office de la Parastase[24]

24. La *parastase* est un office de commémoraison des défunts; il est appelé également *pannykhide*.

après les matines. Trois évêques célébraient avec une masse de prêtres. Le service se déroula avec une grande ferveur et Mgr Boris prononça un discours remarquable à la mémoire du défunt. Après l'office, il nous invita chez lui au repas de commémoraison[25]. Le lendemain, je ne pouvais pas attendre la messe pontificale tardive, je célébrai de bonne heure et pris aussitôt la voiture pour rentrer chez moi à Kherson afin d'arriver pour la vigile des Rameaux. Tous les offices de la Semaine sainte se passèrent en présence d'un plus grand nombre encore d'assistants que l'an dernier. Il y eut une masse de communions. Comme de juste, nous étions tellement fatigués que maintenant encore, mercredi de Pâques, la tête me sonne encore. Durant la sainte nuit, le peuple emplissait non seulement les moindres recoins du sobor, mais le narthex et tout le jardin. La veille il plut, si bien qu'aux matines du samedi[26] il fallut faire la procession à l'intérieur de l'église. On craignait que pour la nuit de Pâques il fasse un temps couvert, mais contre toute attente ce fut une nuit douce et paisible. L'office fut très beau. Cette année il y eut des innovations et on lut l'Évangile en quatre langues : slavon, latin, grec et français[27]. Cela avait été organisé avec la somptuosité appropriée et les gens furent très contents. Chaque fois me frappe ici, en cette nuit, une particularité : je me rappelle qu'à Paris une masse de gens stationnaient jusqu'à la procession[28]. Après avoir entendu *Christ est ressuscité*, beaucoup s'en retournaient chez eux et, en tout cas, à la fin des matines, il restait une faible proportion. Ici, il

25. Le repas qui suit tout naturellement les obits du quarantième jour ou du bout de l'an comme il suit les funérailles, réunissant proches et intimes du défunt.

26. Les matines du samedi saint se célèbrent dans la nuit du vendredi au samedi; elles comportent une procession avec l'image du Christ enseveli (*plaschtchanitsa;* en grec : *epitaphios*), qui a été placée sur un « tombeau » au milieu de l'église à la fin des vêpres précédentes.

27. C'est une des coutumes les plus significatives du rite byzantin que ce chant de l'évangile du jour de Pâques dans le plus grand nombre possible de langues diverses selon les possibilités offertes par les célébrants.

28. L'office des matines de Pâques se célèbre au milieu de la nuit; il est précédé d'une procession qui se déroule autour de l'église, tous les célébrants et les fidèles portant des cierges allumés. Parvenu devant la porte principale, qui est fermée, le clergé entonne le tropaire pascal qui se répétera des centaines de fois non seulement durant cet office, mais durant tout le temps pascal : *Khristos voskressé*, Christ est ressuscité ! L'auteur de la lettre note très justement comment, à Paris, un bon nombre des fidèles voient leur dévotion satisfaite dès qu'ils ont entendu retentir ce tropaire et s'en retournent chez eux. D'autres, plus pieux, assistent à la première partie des matines, mais quittent l'église dès que l'on s'est donné mutuellement le baiser pascal, dont le signal est donné par le prêtre durant le chant des laudes :

C'est le jour de la résurrection,
Rayonnons de joie en cette solennité,
Embrassons-nous les uns les autres.
Appelons « frères » ceux-là même qui nous haïssent,
Pardonnons tout à cause de la résurrection.

Ce n'est pas seulement à Paris que l'on peut remarquer cette particularité; elle était déjà l'un des traits de la vie religieuse de la société dans les grandes villes de la Russie avant la révolution. On peut mesurer à ce détail rapporté par notre lettre l'approfondissement de la foi et de la piété qui caractérise le renouveau religieux actuel en U.R.S.S.

y a, à la fin de la messe, autant de monde qu'au début des matines. Après l'office nous commençons à bénir les *koulitchi*[29]. Déjà par avance, dès cinq heures du soir, nous en avions béni toutes les demi-heures, mais c'est à la fin de la messe que commence le principal. Le peuple se tient autour de l'église sur deux rangées et deux prêtres, en procession, avec les ripidia[30] et le chœur, font le tour du sobor et bénissent à droite et à gauche les *koulitchi*, tandis qu'un troisième prêtre circule parmi ceux qui sont demeurés dans l'église et bénit là. On fit deux fois et demie le tour du sobor, si bien que la bénédiction dura près de quarante minutes et que nous rentrâmes à la maison vers cinq heures. Le Samedi saint, nous avions commencé les matines à cinq heures du matin et terminé la messe faisant immédiatement suite aux matines vers deux heures. Ainsi ce jour-là, sur vingt-quatre heures, nous en passâmes près de dix-huit à l'église.

Le lundi, après la messe tardive, il y eut à nouveau procession et à nouveau tout était archiplein. Nous voici au quatrième jour de la fête et toujours, matin et soir, beaucoup de monde.

Après des nouvelles plus personnelles concernant famille et amis, le Père B. ajoute, au sujet d'une des photographies qu'il envoyait en même temps que sa lettre :

La photographie des moniales demande explication. Ce sont des Sœurs de l'ancien monastère de femmes de Kherson. Il fut fermé il y a déjà longtemps, mais toutes les moniales continuent de vivre en paix. L'une dessert l'église en qualité de lectrice, une autre chante dans le chœur, une autre s'occupe de l'autel ou cuit les prosphores. Beaucoup travaillent dans le civil ou vivent d'une pension, mais les liens entre elles ne sont pas rompus, et les jours de commémoraison des défunts, elles viennent chez moi, au sobor, faire célébrer un service pour toutes les Sœurs et parents défunts. Le synodique[31] de leur monastère est conservé ici au sobor et aux jours de commémoraison nous lisons les noms de toutes les Déborah, Talids, Archélaus, parents des Sœurs et bienfaiteurs du monastère. Après l'un de ces services funèbres, nous fîmes une photographie que nous envoyâmes à Monseigneur. Il proposa de placer celles qui le désireraient dans le monastère de femmes d'Odessa, mais l'habitude qu'elles ont de Kherson d'une part, le sentiment que les plus âgées seraient à charge au monastère, de l'autre; mais surtout l'impossibilité de priver toutes les églises de celles qui s'emploient au service du chœur, en troisième lieu, les amène à continuer de vivre en paix leur vie monastique. D'autant plus que les offices de notre sobor diffèrent peu de ceux des monastères[32].

29. Le *koulitch* (gâteau de farine) et la *paskha* (gâteau de fromage) sont, avec les *œufs coloriés*, les mets traditionnels de la fête de Pâques.

30. Les *ripidia* sont analogues à nos flabella, mais ils sont de bois ou de métal et ornés d'une figuration de séraphins.

31. Le *synodique* est la liste pieusement conservée des membres ou des bienfaiteurs du monastère, dont les noms sont cités au cours de la messe — lors du mémento des défunts — ou des services funèbres.

32. L'office des vêpres ou des matines qui se célèbre dans les paroisses ne

Nous n'omettons aucun verset, et nous lisons consciencieusement les kathismes[33].

La lettre se termine par des nouvelles et des salutations personnelles.

diffère pas, en principe, de celui des monastères; dans la pratique, cependant, on l'écourte plus ou moins, parfois beaucoup. La particularité de cette pratique locale actuelle est digne d'être notée.

33. Le kathisme est une section du psautier, divisé en vue de l'usage liturgique. La pratique courante des paroisses est de ne lire que le premier psaume de la section, parfois même seulement ses premiers versets.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

1957. Janvier. — *Echange de messages* entre le patriarche de Moscou, Alexis, et les autres chefs des Églises Orthodoxes autocéphales, à l'occasion de la fête de Noël à relever le désir exprimé par le patriarche roumain de Bucarest, Justinien, de voir se rapprocher les diverses confessions chrétiennes, resserrer les liens entre les Églises, ce qui est la plus sûre voie vers l'entente entre les peuples, pp. 3-11. — *Salutations* reçues par le patriarche de Moscou en réponse à son message, de la part des diverses confessions, p. 12. — Choix des *télégrammes reçus* par le métropolite Nicolas à l'occasion de la fête de Noël, pp. 13-14. — *Echange de télégrammes* au sujet de l'élection du nouveau patriarche de Jérusalem, Benoît, pp. 14-15. — Hôtes étrangers à la patriarchie de Moscou, p. 15. — Présence des représentants de l'Église Orthodoxe russe aux réceptions officielles organisées en l'honneur des hôtes étrangers, pp. 15-16. — A la rédaction de la revue *remerciement* et reconnaissance aux hiérarques et autres personnalités de l'Église russe, pour les voeux de nouvelle année, de la part de G. Karpov, président du Comité pour les affaires de l'Église russe près le Conseil des ministres, p. 16. — *Chronique de la vie de l'Église* : *Offices* célébrés par le patriarche Alexis pendant l'année 1956; *visites pastorales*; solennités ecclésiastiques; consécration d'une église restaurée; nécrologe, pp. 17-22. I. Kribarine, *La fête du métropolite Nicolas* eut lieu dans une grande affluence de fidèles et de clergé à la cathédrale de la Transfiguration, où la messe fut célébrée par le métropolite lui-même. Après avoir fait l'éloge de son saint patron, le prélat demanda qu'à la place des discours élogieux on prie pour lui afin qu'il puisse faire ce qu'il doit, qu'il n'a pas encore fait et qu'il aurait dû faire comme hiérarque orthodoxe. Bien que le métropolite ait ajouté que les éloges troublent la conscience et qu'ils ne conviennent point à un simple serviteur du Christ, nombre de discours lui manifestèrent la sympathie et l'admiration pour son zèle, pp. 22-23. — L. Parisky, *A la mémoire du métropolite Grégoire* premier anniversaire de la mort du métropolite de Léningrad, pp. 23-24. — *Vie des séminaires* : D. Ochitsky, *Le jubilé du séminaire de Stavropol* le 15 novembre 1956 fut célébré le centenaire de la fondation de ce séminaire et le dixième anniversaire de son rétablissement, p. 24. — Rubrique liturgique : P. Sokolovsky, *Cérémonies et prières précédant la célébration du baptême* explication de cette partie du rituel, pp. 25-28. — Evêque Athanase, *L'hexapsalme* note sur la première partie de l'office des matines, p. 28. — N. Kharitonov, *Sur la direction pastorale* il est nécessaire pour un pasteur d'âmes, surtout jeune, d'avoir un directeur, un guide, un père spirituel. L'auteur cite des textes ascétiques des Pères qui témoignent en ce sens

et il affirme que cela est applicable à tous les grades du clergé aussi bien qu'aux fidèles et qu'il serait désirable que dans chaque diocèse on désigne de semblables directeurs selon les catégories), pp. 29-30. — *En aide à la prédication pastorale* (brève notice sur l'importance de la prédication et les sources à fréquenter, suivie d'un plan de sermon sur le Temple chrétien qu'est l'église comme demeure), pp. 30-31. — *Prédication : Jour de la naissance*, sermon donné à Moscou par le métropolite Nicolas (beau sermon sur les trois naissances de l'homme : la venue en ce monde, le baptême et le passage à la vie éternelle. Toute la vie sur terre doit être une préparation à la dernière naissance, en dehors de cela elle n'a aucun sens; en toute vérité un homme qui ne s'efforce point de vivre avec le Seigneur, dans la charité et en faisant le bien, ne peut pas dire avoir vécu. « Mes bien chers, il est effrayant de périr pour jamais! Mais l'éternité qui vient est dans nos mains »), pp. 32-35. — *Défense de la paix* : A. Vasiliév, *Contre les destructeurs de la paix* (s'inspirant des documents officiels de la patriarchie de Moscou qui fixaient la position de l'Église Orthodoxe russe en face des événements de Hongrie et d'Égypte, l'auteur affirme que par la révolution hongroise les Occidentaux, ennemis de la paix, voulaient ruiner le régime paisible des démocraties populaires et attaquer l'Union Soviétique. Il apporte une explication au refus du patriarche de Moscou d'intervenir auprès du gouvernement soviétique, sur l'invitation de dignitaires ecclésiastiques étrangers, pour faire cesser l'oppression en Hongrie et les déportations : « Les auteurs de l'appel souhaitaient, de toute évidence, que notre Église abandonne sa position patriotique et se mette au service d'une politique hostile à notre peuple. Mais une telle position est absolument impossible, vu que l'Église Orthodoxe russe forme un tout indestructible avec le peuple. Pour cette raison elle a toujours veillé et veillera toujours aux intérêts du peuple russe. » D'après lui il n'y a point eu de déportations, puisque les évêques de Lwow et de Munkatch ont démenti avoir vu des convois), pp. 36-38. — *Articles* : N. Tiéplov, *Près de la crèche de l'Enfant nouveau-né* (méditation sur le mystère de Noël), pp. 39-41. — Hiérom. Jean (Kotliarievsky), *L'édification du salut* (les conditions dans lesquelles on doit œuvrer pour son salut d'après la doctrine de l'évêque Théophane-le-Reclus) : 1) se mettre sous la direction d'un père spirituel; 2) suivre les commandements; 3) être prêt à supporter peines et contrariétés; 4) un désir ardent de plaire à Dieu et de faire son salut), pp. 41-46. — K. Konstantinov, *Le sens du temple dans la liturgie* (le temple comme image de l'Église, de l'Univers et de l'homme, suivant saint Maxime le Confesseur, signification religieuse de l'architecture de l'édifice religieux avec insistance sur l'architecture russe), pp. 46-52. — A. Ivanov, *De la nécessité d'une vaste culture pour les pasteurs d'âmes* (plaidoyer chaleureux pour inviter le clergé à approfondir sans cesse la science sacrée, comme but principal, et d'élargir la connaissance des sciences humaines qui sont utiles pour guider les âmes, les conseiller et les éclairer; contre cette exigence de la mission sacerdotale ne valent ni l'excuse du manque de loisirs ni le sophisme affirmant que, seule, la piété compte), pp. 53-55. — A. Vassiliev, *Vie de sainte Geneviève* (biographie pleine de sympathie pour cette sainte de l'ancienne « Église Orthodoxe de Gaule »), pp. 55-64. — *Vie des Églises autocéphales* : N. Radkovsky, *La mort du métropolite de Soukhoumo-Abkhazsk, Antoine* (Chévardénovitch Guiguinéichvili), pp. 65-66. — *Une délégation de l'Église hellène en Yougoslavie* (autour de la visite faite au patriarche Vincent de Belgrade par l'archevêque d'Athènes, Dorothée (4-19 septembre 1956), insistance sur l'importance et la nécessité d'un resserrement des liens entre les diverses Églises Orthodoxes), pp. 66-68. — *Vie des autres confessions* : évêque Asmoundour Goudmoundsson, *L'Église d'Islande* (aperçu historique et situation actuelle), pp. 69-73. — M. Iastrébov, *Autour de la rencontre*

théologique avec les théologiens anglicans à Moscou (avant la rencontre le patriarche Justinien, de Roumanie, a fait parvenir à Moscou des documents sur la conférence anglo-roumaine de 1935; on note les points discutés et la résolution, semblable à celle de l'été dernier à Moscou), p. 73. — *Bibliographie :* Recension de deux articles parus dans le *Messager de l'Exarcat*, pp. 74-78.

Février. — Partie officielle : Choix des *messages* reçus par le métropolite Nicolas, pp. 3-8. — *Vie de l'Église :* P. N. Glébov, *Jour d'anniversaire* (célébré à l'Académie de théologie de Moscou, à la mémoire du métropolite Philarète), pp. 9-10. — *Glorieux anniversaire* (80e du métropolite de Kiev et exarque d'Ukraine, Jean), p. 10. — Visites pastorales; nécrologe, pp. 10-12. — Hiérom. Léonid, *Notes d'un pèlerin* (impressions après un pèlerinage fait à la Laure de la Trinité-Saint-Serge, près de Moscou; profondément touché et édifié par la liturgie, la prière et la vie religieuse très intenses, il donne quelques détails sur l'horaire du monastère et sur les aménagements réalisés récemment), pp. 12-14. — A. N. Kravtchenko, *Solennité annuelle au Séminaire théologique d'Odessa* (dix-huit séminaristes appartenant à la quatrième année ont reçu le lectorat à cette occasion), pp. 14-15. — P. Ignatov, *Vacances d'hiver* (les quarante-cinq séminaristes restés à l'Académie de Léningrad durant les vacances de Noël 1956 ont déployé une riche activité culturelle : guidés par leurs professeurs, ils ont préparé les chants liturgiques pour l'église de l'Académie et pour la cathédrale, visité des musées, assisté à plusieurs représentations au théâtre et à l'Opéra), pp. 15-16. — Prot. B. Chychko, *Solennité de la consécration du nouvel édifice du séminaire de Minsk* (récemment construit dans le voisinage du monastère de l'Assomption près de Jirovitz, le bâtiment fut aspergé d'eau bénite et les murs oints d'huile sainte le 30 décembre 1956 par le métropolite de Minsk, Pitirim), pp. 16-17. — *Rubrique liturgique :* Évêque Athanase, *La célébration du sacrement de baptême d'après le rituel de l'Église Orthodoxe* (suite d'une série d'articles sur la liturgie de l'initiation), pp. 17-20. — Même auteur, *Au sujet de la litanie de la fin des complies et des matines* (note liturgique et pastorale), pp. 20-21. — R. Dniéprov, *Trésor spirituel de Moscou* (description et note historique concernant l'église d'Alexiéevsk, des environs de Moscou), pp. 21-23. — *Prédication, Joie inespérée* (sermon donné à Moscou par le métropolite Nicolas), pp. 24-26. — *Défense de la paix :* Lioubozar Tcholakov, *La grande victoire morale de la paix* (article pris dans la revue bulgare *Le Messager ecclésiastique*, traite de l'interruption des hostilités en Égypte), pp. 27-28. — *Articles :* N. Popov, *Le Saint-Esprit comme personne divine* (l'auteur établit, sur la base de l'Écriture, que l'Esprit-Saint est une personne divine et expose la doctrine orthodoxe sur la propriété personnelle du Saint-Esprit, à savoir qu'il procède à partir du Père et est envoyé par le Père et le Fils; il tente ensuite de répondre aux textes scripturaires avancés habituellement par la théologie catholique à l'appui du *Filioque* et conclut par une comparaison entre « génération » et « procession » dans la Trinité; pour ce dernier point il suit A. Katanskij, *Sur la procession du Saint-Esprit*, Khristianskoié Tchténié, 1893, mai-juin, pp. 402-403), pp. 29-35. — Hiérom. Paul Tchérémoukhine, *Le baptême orthodoxe au nom de la Sainte Trinité* (la triple immersion baptismale et l'invocation de la Sainte Trinité signifient que le chrétien s'unit au Christ dans sa mort et sa Résurrection et d'autre part, par là même, entre dans la vie des Personnes divines, d'où normalement la vie des chrétiens dans l'Église doit être semblable à la vie trinitaire), pp. 35-40. — K. Konstantinov, *Iconographie et vénération des icones dans la vie liturgique de l'Église* (étude traitant de la portée dogmatique de la vénération des icones, de son importance dans la liturgie et des exigences religieuses, techniques et artistiques de la peinture des icones; l'auteur apporte des exemples de

l'iconographie russe), pp. 40-50. — L. Ouspensky, *Les icones de la Vierge de tendresse* (le thème, venu de Byzance et très heureusement traité par les iconographes russes, représente la Mère de Dieu avec l'Enfant Jésus dans les bras; effrayé par la Passion qui l'attend, sa Mère, à son tour attristée, l'embrasse avec compassion et un amour plein de tendresse maternelle; l'auteur décrit ensuite la fameuse icone de Vladimir, qui appartient à ce type), pp. 50-54. — A. Sergutéenko, *Saint Ambroise de Milan et le ministère pastoral* (les leçons pastorales qui se dégagent de sa vie et de son œuvre), pp. 54-59. — V. Protopopov, *Pensées d'un laïc au sujet de la prédication d'aujourd'hui* (on trouvera une analyse et de larges citations de cet article dans *Istina*, n° 1, 1957, pp. 41-44), pp. 59-62. — P. Kharlamov, *Comment les ascètes de la Russie d'avant les Mongols ont servi le monde* (par des exemples tirés de la vie des moines de la Laure de Kiev, l'auteur montre que ces ascètes, outre leur prière pour le monde entier et leurs dures pénitences pour le pardon des pécheurs, ont eu en prédilection d'aider les pauvres, les malheureux et les persécutés; comme missionnaires, ils baptisaient les enfants, les instruisaient et les éduquaient), pp. 63-66. — *Vie des Églises autocéphales* : M. Iastrébov, *En lisant les revues ecclésiastiques* (*Ekklisia*, d'Athènes, n° 23, 1956; *Viestnik*, de Belgrade, oct.-nov. 1956), pp. 67-71. — *Bibliographie* : *Recensions* de divers livres ou articles parus en russe ou dans une autre langue slave, ainsi que de l'édition française des *Sermons* du métropolite Nicolas), pp. 72-79.

Mars. — *Partie officielle* : *Déclaration* du patriarche de Moscou et de toutes les Russies, Alexis (message de réponse adressé à l'archevêque d'Athènes qui avait interpellé l'Église russe sur la question de Chypre), pp. 3-4. — *Échange de télégrammes* entre le Patriarcat russe et les Églises d'Égypte (orthodoxe et copte) à l'occasion d'une aide accordée par l'Église russe aux orthodoxes d'Égypte éprouvés par l'agression étrangère, pp. 4-5. — *Adresse* du Saint-Synode de l'Église Orthodoxe russe à ses fils qui se trouvent dans la diaspora et en dehors de l'Église-mère (appel à la réunification de tous les exilés sous la juridiction du patriarche moscovite; voir l'analyse de ce document et les principaux passages dans *Vers l'Unité chrétienne*, n° 91-92, mars-avril, 1957), pp. 5-8. — *Distinctions* épiscopales et *remerciements* pour les vœux reçus à l'occasion de la fête du patriarche Alexis, p. 9. — *Chronique de la vie de l'Église* : N. Radkovsky, *Fête du patriarche de Moscou, Alexis* (à la solennité les vœux furent exprimés, comme l'an dernier, par le métropolite Nicolas), pp. 11-13. — M. Dobrynine, *Visite à Léningrad du métropolite de Krutitsy et Kolomna, Nicolas* (il donna une conférence à l'Académie de théologie et une autre au clergé du diocèse de Léningrad sur le thème : L'Église Orthodoxe russe et la lutte pour la paix), pp. 13-14. — *Nécrologe* : *Mort de l'archevêque de Stanislav et Koloméa, Antoine* (administrateur du diocèse en 1946 et membre marquant du comité de rattachement de l'Église uniate à l'Orthodoxie russe); à Moscou, mort du prot. Nicolas Vassilytch (Stogov), supérieur de monastère, pp. 15-17. — Archim. Pimen, *En visitant les Lieux Saints de Palestine* (notes de pèlerinage), pp. 17-26. — M. Iastrébov, *Retour au sein de l'Église-mère* (de l'évêque orthodoxe russe de Chicago, Denys, qui, réintégrant la juridiction moscovite, fut nommé *locum tenens* de l'exarque patriarcal des deux Amériques avec le titre d'archevêque de New-York), pp. 26-27. — *Rubrique liturgique* : *Les indications du livre des menées* (explication de quelques expressions des rubriques des livres liturgiques), pp. 27-34. — Évêque Michel, *L'église Saint-Nicolas et la paroisse d'Helsinki* (note historique sur la paroisse russe orthodoxe d'Helsinki et sur son église), pp. 34-36. — *Prédication* : « *Viens à moi et bois* » (sermon donné à la cathédrale de Léningrad par le métropolite Nicolas sur le texte de Jean, VII, 37 : « Si quelqu'un a soif, qu'il

vienne à moi et qu'il boive »), pp. 37-40. — *Défense de la paix* : A. VASSILIEV, *Avec le peuple* (passages extraits d'un sermon donné dans le diocèse de Krasnodar : complainte pour l'Égypte éprouvée, exaltation de la force militaire russe qui a chassé les fascistes allemands et a même libéré d'autres peuples amis, éloges de la prospérité économique soviétique et de la lutte pour la paix, assurance de progrès et de succès dans ces voies, par la bénédiction et les prières de l'Église), pp. 41-42. — B. BOURAKOV, *La femme dans le christianisme et dans la réalité contemporaine* (réflexions à l'occasion de la journée internationale de la femme, 8 mars 1957), pp. 42-43. — *Pour la paix et l'amitié* (résumé du rapport du métropolite NICOLAS présenté à l'assemblée du clergé diocésain de Moscou sur l'intérêt porté par l'Église russe au festival de la jeunesse qui se prépare à Moscou), pp. 43-44. — A. CHAPOVALOVA, *En esprit de respect réciproque et de compréhension mutuelle* (l'importance, pour la paix et le rapprochement entre les peuples, du festival de la jeunesse de Moscou), pp. 45-46. — *Articles* : I. AÏVAZOV, *De l'adoration de la Croix du Seigneur* (justification théologique, par l'Écriture et la Tradition, du culte de la Croix), pp. 47-50. — *Pensées des Pères sur le jeûne, la pénitence et la communion* (choix de textes des Pères sur ces thèmes), pp. 51-54. — Hiérom. JEAN (Kotliariévsky), *Les quarante martyrs de Sébaste* (notice historique à l'occasion de leur fête liturgique), pp. 54-55. — Même auteur, *Les Saintes Femmes* (notes sur la vie héroïque de Marie l'Égyptienne, de la martyre Thomaïde et de la princesse russe Julienne Viazemsky (XVe siècle); les deux dernières, étant mariées, sont mortes martyres en défendant leur honneur), pp. 56-59. — Prot. A. SERGUIEIÉNKO, *Vie et activité de saint Jean Chrysostome* (article qui retrace brièvement la vie et l'activité du grand docteur de l'Église; l'auteur ajoute en conclusion l'influence de l'œuvre oratoire sur la prédication russe et note l'histoire des traductions de son œuvre en Russie), pp. 60-66. — Dr. Todor TODOROV, *Le métropolite Nicolas de Kroutitsy et Kolomna comme prédicateur et pacificateur* (traduction de l'article publié dans la revue bulgare *La culture spirituelle*, n° 11 de 1956), pp. 66-71. — *Vie des Églises autocéphales* : M. IASTRÉBOV, *Le nouvel évêque de l'église bulgare* (l'archim. Maxime, Marin Naïdenov Minkov, ancien recteur de l'église bulgare à Moscou, a été promu par le Saint-Synode de Sofia évêque de Branits; à retenir les traits d'un profond discours du patriarche Cyrille sur l'évêque, conscience de l'Église), pp. 72-73. — Même auteur, *En lisant les revues orthodoxes* (notes sur le n° 1-2, 1957, de la revue grecque *Ekklisia*), pp. 73-74. — *Vie des autres confessions* : Prot. A. SERGUIEIÉNKO, *A la mémoire de l'évêque vieux-catholique Adolphe Küry* (décédé le 26 novembre 1956), p. 75. — *Bibliographie* : I. KHIBARINE signe la recension de l'édition tchèque des *Œuvres choisies* du patriarche Alexis et de la traduction slovaque des *Sermons du métropolite Nicolas*, pp. 76-79.

Avril. — *Message pascal* du patriarche de Moscou et de toutes les Russies, ALEXIS, pp. 3-4. — *Échange de télégrammes* de félicitations entre le patriarche de Constantinople et celui de Moscou, p. 4. — *Lettre officielle* du patriarche ALEXIS adressée au patriarche de Constantinople, Athénagore (demande l'admission à l'Athos de dix jeunes Russes), pp. 4-5. — *Lettre officielle* de faire-part du patriarche de Jérusalem, BENOÎT (annonce son élection), pp. 5-6. — *Échange de messages* entre le métropolite de Krutitsy et de Kolomna, NICOLAS, et l'évêque orthodoxe copte de Nubie (Soudan), PACHÔME, pp. 6-7. — *Décisions* du Saint-Synode, p. 7. — *Réceptions*, p. 9. — *Chronique de la vie de l'Église* : Visites pastorales; nécrologe, pp. 9-10. — Archiprêtre M. ROGOJINE, *L'appel de la Patrie* (reportage sur le passage de l'auteur de la Mission orthodoxe russe de Chine dans les rangs du clergé paroissial du diocèse de Krasnodar et Kouban; insiste sur l'accueil chaleureux qu'il a eu à Moscou et lance un appel à tous

les Russes orthodoxes se trouvant à l'étranger, leur demandant de revenir dans le sein de l'Église-mère, sous la juridiction du patriarche de Moscou), pp. 10-13. — *Rubrique liturgique : A la commission liturgique pour le calendrier près le Saint-Synode* (on donne le rapport de l'évêque Athanase, président de cette commission, qui propose de bien préciser les rubriques des fêtes, et à l'occasion de nouvelles éditions de livres liturgiques et d'ordos, de revenir aux usages précédant la réforme de Nicone, qui accordaient plus d'importance aux fêtes des saints russes qu'on ne le fait aujourd'hui; la proposition fut approuvée par le patriarche), pp. 13-15. — *Églises et monastères :* S. Borzdyka, *L'église dédiée au saint prophète Élie appelée* « Faite-en-un-seul-jour » (description et aperçu historique sur une église de Moscou), pp. 16-21. — *Prédication : Pâques*, sermon donné à Moscou par le métropolite Nicolas, pp. 22-25. — *Défense de la paix :* A. Chapovalova, *Source inépuisable* (note sur la vie et l'œuvre de Jean Amos Coménius, à l'occasion du troisième centenaire de la publication de son œuvre pédagogique), pp. 26-30. — *Articles :* V. Talyne, « *Aujourd'hui est le commencement de notre salut* » (méditation sur le mystère de l'Annonciation), pp. 31-35. — K. Konstantinov, *La Pâque du Christ* (par la victoire du Christ sur le péché et sur la mort, la Résurrection nous accorde déjà les arrhes de la pâque éternelle), pp. 35-39. — Archim. Jean, *Découverte du mystère de la Croix dans les œuvres de saint Jean Chrysostome* (pour lui la Croix du Christ est libération, rédemption et guérison du péché; par rapport à Dieu, réconciliation et adoption filiale), pp. 39-48. — A. Guéorguiévsky, *Sens et signification des rites de l'Église Orthodoxe* (note sur la liturgie des sacrements comme moyens, signes sensibles et instruments de la grâce; pour l'auteur l'Écriture nous dirait que le Christ a institué tous les sacrements), pp. 48-51. — V. Vvedensky, *Date de la fête, lumineuse, de la Résurrection du Christ* (note de liturgie historique pour expliquer les variations de la date de la fête de Pâques), pp. 52-57. — Hiérom. Léonide, *L'héritage littéraire de Països Vélitchkovsky* (liste de ses œuvres avec brèves notices sur les circonstances de leur composition), pp. 57-61. — V. Protopopov, *Innocent, archevêque de Chersonèse* (note sur la vie et l'œuvre homilétique de cet évêque, à l'occasion du centenaire de sa mort), pp. 61-67. — B. Kirianov, *Au sujet de la prédication du protoïerei Rodion Poutiatine* (ayant vécu entre 1807 et 1869, R. P. fut connu comme grand prédicateur et son ouvrage homilétique *Brefs conseils* eut un grand retentissement), pp. 67-70. — *Vie des Églises Orthodoxes autocéphales : Le nouveau patriarche de Jérusalem, Benoît Ier* (notice biographique), p. 71. — Archim. Pimèn, *Aux solennités d'intronisation du patriarche de l'Église de Jérusalem*, pp. 73-74. — *En lisant les revues* théologiques (note sur le fascicule de février 1957 de la revue grecque *Ekklisia*), pp. 74-75. — *Bibliographie, Échos à la publication en traduction française des sermons du métropolite Nicolas* (on cite des recensions et divers messages des personnalités religieuses de l'Occident), pp. 76-78. — *Recension* de deux articles du Dr H. Schæder, pp. 78-80.

Mai. — *Vœux* du patriarche de Moscou, Alexis, adressés aux chefs des Églises Orthodoxes autocéphales à l'occasion de la fête de Pâques, pp. 3-4. — *Salutations pascales* reçues par le patriarche Alexis de la part des chefs des Églises Orthodoxes autocéphales, pp. 4-7. — *Salutations pascales* adressées au patriarche de Moscou en réponse à son message par des personnalités ecclésiastiques des diverses confessions, pp. 7-8. — *Message pascal* adressé par le métropolite Nicolas à la revue *Peace News*, p. 8. — Choix de *salutations pascales* reçues au nom du métropolite Nicolas, pp. 8-12. — *Échange de télégrammes* entre les grands hiérarques de l'Église russe et le patriarche d'Antioche à l'occasion de l'évacuation de la Syrie par les troupes étrangères, p. 12. — *Réponse* du patriarche de Moscou à la lettre irénique du patriarche de Jéru-

salem, Benoit, p. 13. — *Télégramme* adressé par le patriarche de Moscou à l'archevêque Macaire, de Chypre, à l'occasion de son retour d'exil, p. 13. — *Réceptions et visites* d'hôtes étrangers, p. 14. — A la rédaction de la revue (message de remerciement aux hiérarques et dignitaires de l'Église russe pour les vœux du 1er mai, de la part de G. Karpov, président du Comité pour les affaires de l'Église Orthodoxe-russe près le Conseil des ministres de l'Union soviétique), p. 14. — *Chronique de la vie de l'Église : Vœux de Pâques* au patriarche Alexis de la part du clergé de Moscou, p. 15. — N. Ivanov, *Jour de grande fête* (autour du trente-cinquième anniversaire de la consécration épiscopale reçue par le métropolite Nicolas), pp. 15-17. — Évêque Gabriel, *Mort de l'archevêque de Kirov et Slobodsk, Benjamin*, pp. 17-18. — *Prédication : « Recherche de ceux qui sont perdus »*, sermon donné à Moscou par le métropolite Nicolas (les diverses manières dont l'homme peut tomber dans le péché et le souci de notre salut que la Mère de Dieu porte à chacun de nous), pp. 19-22. — *Défense de la paix :* Métropolite Nicolas, *Message aux frères chrétiens d'Allemagne* (adressé en allemand par la radio à l'occasion de la fête de Pâques 1957; le prélat russe exprime son optimisme chrétien et affirme sa confiance sans limites dans la puissance d'amour que le Christ verse dans le cœur de l'homme par la grâce; il n'est pas désemparé par les difficultés que rencontre sans cesse le désir de paix et d'entente internationale, car, dit-il, « au fond de l'âme de l'homme est toujours vive la conscience de l'unité spirituelle avec les autres, et la soif, le désir d'entrer en contact intime avec eux existe et existera toujours »; plus loin il continue : « Surtout aujourd'hui, nous nous rendons compte et nous sommes profondément convaincus que jamais personne ne pourra effacer dans le cœur des hommes la loi de charité donnée par le Christ »), pp. 23-24. — Même auteur, *Bienvenue, jeunesse chrétienne!* (publication du message de bienvenue au festival de Moscou écrit pas le métropolite Nicolas pour la revue *Jeunesse du monde*. S'adressant aux chrétiens qui doivent s'y rendre, le métropolite exprime l'espoir qu'ils prendront contact avec la jeunesse orthodoxe russe et offre à leur désir de savoir et de s'instruire les trésors de l'Église Orthodoxe russe, comme aux autres jeunes gens qui participeront au festival), pp. 24-25. — K. Roujitsky, *Pour la défense de la sécurité commune* (les appels lancés récemment par les chrétiens anglicans en faveur du désarmement et contre les expériences atomiques coïncident en tout avec les vues de l'Église Orthodoxe russe; l'auteur le souligne dans cette petite note), pp. 25-26. — A. Vedernikov, *L'appel pascal* (la Résurrection du Christ, victoire sur le mal et le péché, nous apporte la réconciliation avec Dieu et, nous donnant l'amour de Dieu et de nos frères, nous appelle à la paix et à la concorde; un chrétien ne saurait approuver le réarmement et la préparation d'une guerre atomique), pp. 26-27. — A. Chapovalova, *Révolte de la conscience* (commentaire sur le devoir des chrétiens d'apporter leur part propre dans la lutte pour la paix : s'adresser à la conscience des hommes et la convaincre. Tout cela à l'occasion d'un article publié sous ce même titre par les *Izvestija* et portant sur le manifeste des savants de l'Allemagne occidentale dirigé contre les armements atomiques), pp. 27-29. — *Articles :* K. Konstantinov, *L'Ascension du Seigneur* (commentaire biblique, patristique et liturgique de la fête; en concluant sur la grâce de ce mystère, l'auteur insiste sur le dépassement du péché et l'élévation de l'âme jusqu'à l'union avec Dieu, union qui se réalise dans l'Église animée par l'Esprit-Saint au prix d'un « permanent examen de conscience et de la participation la plus fréquente possible aux sacrements du Christ »), pp. 31-33. — L. Ouspensky, *L'icone de l'Ascension du Seigneur* (le canon de cette icone, fixé depuis le Ve ou le VIe siècle, insiste beaucoup sur le groupe des Apôtres entourant la Mère de Dieu et veut souligner par là l'importance de l'Église fondée par Jésus sur terre; en cela l'icone est fidèle au

récit de l'Écriture, mais elle la complète par l'importance qu'elle accorde à la Sainte Vierge, appuyée, sans doute, en ce sens, par la Tradition. L'auteur insiste sur les éléments symboliques utilisés par l'iconographie de ce sujet et remarque un aspect prophétique de l'icone : le groupe qui regarde le Seigneur s'élevant au ciel représente en même temps l'Église qui par la foi est tournée vers son Époux et attend son second retour comme juge universel), pp. 33-37. — A. Sergueïénko, *Saint Jean Chrysostome et le ministère pastoral* (dignité et exigences de la vie de pasteur d'âmes selon saint Jean Chrysostome; exposé plein de citations de ses œuvres), pp. 38-46. — T. Popov, *Conception éthico-théologique de saint Tikhon Zadonsky* (aperçu sur les grands principes et l'itinéraire de la vie chrétienne suivant de très près, par des citations fréquentes, l'œuvre de saint Tikhon. L'auteur relève en anthropologie l'insistance sur la doctrine du cœur comme principe de la vie morale, en théologie une préférence accordée au thème du rachat et en morale l'intérêt particulier accordé à la restauration de l'image de Dieu dans l'homme déchu et à la naissance de l'homme nouveau), pp. 47-57. — I. Chabatine, *Le métropolite Eugène Bolkhovitinov* (aperçu historique sur la vie et les travaux très nombreux du grand hiérarque russe qui mourut comme métropolite de Kiev en 1837 et qui fut un infatigable chercheur et précurseur dans de multiples domaines : paléographie, archéologie, histoire de l'Église russe, chant d'église en Russie et même géographie régionale), pp. 57-61. — P. Kharlamov, *Contribution à l'histoire du monachisme orthodoxe en Ukraine subkarpathique* (le récit de la fondation d'un monastère pour hommes à Isa et de deux autres pour moniales, à Lypcha et à Mounkatch à l'occasion du mouvement de retour des populations uniates de cette province à l'orthodoxie russe; ce mouvement commencé au début de ce siècle eut à souffrir des vexations de la part des Austro-Hongrois; l'auteur y insiste avec détail, par contre il ne mentionne point un certain appui venant de la Russie), pp. 61-65. — I. Chabatine, *Job, premier patriarche de Moscou et de toutes les Russies* (note sur sa vie et son activité ecclésiastique à l'occasion du trois cent cinquantième anniversaire de sa mort), pp. 65-70. — A. Vasiliév, *Histoire du culte de sainte Geneviève* (après avoir présenté les traits historiques du culte de sainte Geneviève l'auteur note en conclusion la dévotion des Russes, se trouvant à Paris, pour la patronne de cette ville et souligne en même temps l'importance de ce fait pour le rapprochement entre les deux confessions. Dès 1928 existait à Paris une paroisse orthodoxe russe sous le patronage de sainte Geneviève. Plus tard la paroisse russe fondée sur la Montagne Sainte-Geneviève sous le vocable « Consolation de tous les affligés » fut connue surtout comme paroisse de Sainte-Geneviève. A la suite d'un miracle, obtenu par l'intercession de la sainte, son icone fut exposée dans l'église orthodoxe de la rue Daru. Autre fait, depuis 1941 les paroissiens orthodoxes russes de la Montagne Sainte-Geneviève ont obtenu des catholiques l'accord pour se rendre *in corpore* le 3 janvier près de la tombe et des reliques de la sainte, pour un service religieux; en 1945 cette cérémonie fut présidée par le métropolite Nicolas de Kroutitsy et Kolomna), pp. 70-74. — *Bibliographie : Recensions* d'articles théologiques signées par A. Védérnikov et A. Vasiliév, pp. 75-80.

Juin. — *Salutations pascales* reçues par le patriarche Alexis de la part des chefs des Églises Orthodoxes autocéphales, pp. 3-7. — Choix de *télégrammes* parvenus au nom du métropolite Nicolas à l'occasion de la fête de Pâques, pp. 7-10. — *Échange de télégrammes* à l'occasion de la fête du patriarche d'Alexandrie, Christophore, p. 10. — Divers *messages* envoyés par le métropolite Nicolas, p. 11. — *Télégramme* du patriarche-katholikos des Arméniens, Vazgen Ier (remercie le patriarche de Moscou pour l'accueil chaleureux qu'il a

eu de la part du clergé et des fidèles orthodoxes en visitant ses communautés), p. 11. — *Décision* du Saint-Synode (reprise des relations avec l'Église Orthodoxe de Finlande en reconnaissant son autonomie et sa dépendance canonique à l'égard de la patriarchie de Constantinople; le monastère de Valaam reste sous la juridiction de l'Église finnoise), p. 12. — *Distinction et décret* du patriarche par lequel il nomme l'archim. Basile Ignace Yao Fou-An, évêque de Pékin), p. 13. — *Chronique de la vie de l'Église :* Visites pastorales; nécrologe (mort de l'archevêque de Molotov et Solikamsk, Tobie (Alexandre Ilytch Ostroumov), le récit de sa vie passe de 1912 à 1944); *Haute récompense* (l'archiprêtre de la cathédrale de Moscou en même temps chancelier de la patriarchie, Nicolas Koltchitsky, pourra désormais porter trois croix sur la poitrine), pp. 14-16. — Métropolite Nicolas, *Joyeux événement* (reportage sur la mission qu'il avait de porter, comme délégué du Saint-Synode, à la connaissance des orthodoxes de Finlande la décision du patriarche de Moscou. On insiste sur l'amitié qui doit désormais lier les deux Églises; les moines de Valaam qui voudraient rentrer en Russie peuvent le faire maintenant; lors du passage du métropolite au monastère il y eut vingt-quatre demandes en ce sens), pp. 17-20. — A. Priliéjaev, *Vie de la Mission russe à Jérusalem* (reportage sur la solennité de la Visitation), pp. 20-21. — A. Vassko, *La fête de Pâques au loin, à l'étranger* (reportage de Buenos-Aires), p. 22. — *Nomination et consécration* de l'archim. Basile (dans son discours, le nouvel évêque nous apprend qu'il est le premier évêque chinois depuis trois siècles de présence de la Mission russe en Chine), pp. 22-24. — *Discours* du métropolite Nicolas à l'occasion de la consécration de l'archim. Basile (félicitations, vœux, exhortations, dont une : « Aimez comme un fils l'Église Orthodoxe russe, votre mère; n'oubliez pas que nous, hiérarques russes, restons tous vos frères pleins d'affection, toujours prêts à vous aider »), pp. 24-25. — A. Rastorgouiév, *Séjour en U.R.S.S. de la délégation ecclésiastique chinoise* (voyages, visites et réceptions organisées en l'honneur de la délégation orthodoxe chinoise venue en Russie à l'occasion de la consécration de l'évêque orthodoxe de Pékin), pp. 25-29. — *Vie des séminaires* (conditions d'entrée et diverses informations sur les documents requis), pp. 30-31. — *Prédication : Après Pâques*, sermon donné à Moscou par le métropolite Nicolas (nous sommes tous frères dans le Christ qui a vaincu le péché, la haine et la mort et nous a donné la paix et la vie; que le Christ ressuscité soit vivant en nous), pp. 32-35. — *Défense de la paix : L'Église Orthodoxe russe s'adresse de nouveau à la conscience des hommes* (appel du Saint-Synode de Moscou adressé aux gouvernements de tous les pays et publié dans les *Izvestija* du 31 mai 1957, contre les expériences atomiques et la guerre nucléaire et en faveur de la poursuite des pourparlers en vue de l'entente internationale et du désarmement), pp. 36-37. — A. Ossipov, *Réflexions pour le temps présent* (pour un chrétien orthodoxe la guerre est incompatible avec la vie en Dieu, et le progrès spirituel; elle empêche la culture intérieure qui recherche la justice et la purification de la conscience), pp. 37-38. — A. Potiémkina, *Au nom de la vie* terrestre et de la vie chrétienne orthodoxe, on est opposé à la guerre et en faveur de la campagne pour la paix), pp. 39-40. — A. Chapovalova, *Les peuples du monde exigent l'interdiction de l'arme atomique et nucléaire* (commentaire plein d'optimisme sur les activités du *Conseil mondial pour la paix* et sur l'influence qu'il exerce partout dans le monde, même en Amérique), pp. 41-43. — *Dangereuse tentation* (réflexion par le même auteur sur l'appel du Saint-Synode publié plus haut dans le même numéro de la revue), p. 43. — *Articles :* K. Konstantinov, *Le royaume de la grâce* (commentaire biblique, patristique et liturgique sur le mystère de la Pentecôte), pp. 44-50. — L. Ouspensky, *La fête et les icones de la Pentecôte* (l'iconographie chrétienne représente le mystère de la Pentecôte en deux types d'images; l'un la descente du Saint-Esprit,

l'autre la Très Sainte Trinité), pp. 50-58. — K. Konstantinov, *La sainte princesse Olga, égale aux apôtres* (notice historique sur sa vie), pp. 58-62. — T. Tikhomirov, *Réflexion sur le ministère pastoral* (dignité éminente du pasteur d'âmes qui doit porter la Rédemption du Christ aux hommes; exigences de cet office), pp. 62-66. — A. Kazem-Bek, *Autour du dixième anniversaire d'un procès* (histoire d'un long procès dont l'enjeu est la cathédrale Saint-Nicolas de New-York et qui oppose l'exarcat de la patriarchie de Moscou, possesseur depuis 1945, au cercle de la métropolie orthodoxe d'Amérique, dirigé par le métropolite Théophile, successeur de Platon qui s'était séparé du patriarcat en 1924; entre 1924 et 1945 l'église appartint à la dissidence des Rénovateurs. La sentence de la première instance fut favorable à la patriarchie de Moscou; actuellement l'affaire est portée devant la Cour suprême des États-Unis; l'avocat du cercle des émigrés entend montrer les dessous politiques du conflit), pp. 66-74. — *Vie des Églises Orthodoxes autocéphales :* M. Iastrébov, *Sa Béatitude le Patriarche de Serbie, Vincent, parle de son voyage en Union soviétique* (résumé d'un article publié par le patriarche de Belgrade sur sa visite en U.R.S.S.), pp. 75-76. — Même auteur, *En lisant les revues théologiques* (recension du numéro 185 de la revue yougoslave *Le Messager* et du *Messager ecclésiastique* de l'orthodoxie polonaise, numéros 2-3, 1957), p. 77. — *Bibliographie : Échos à la publication en traduction française des sermons du métropolite Nicolas*, pp. 78-79. — A. Vasiliév, *Recensions* (de deux articles écrits par des théologiens bulgares), pp. 79-80.

Jugements sur les Églises d'Orient au XVIIe siècle

L'effort œcuménique est de nos jours une réalité importante de la vie de l'Église catholique : il faudrait cependant se garder de croire que l'effort de compréhension à l'égard, tant des chrétiens d'Orient que des protestants, soit une réalité nouvelle. Si l'attitude œcuménique du XXe siècle comporte un certain nombre de traits qui lui sont propres et qu'on trouverait difficilement aux siècles précédents, elle s'insère cependant dans une longue tradition dont il est urgent de connaître objectivement l'histoire.

Nous espérons dans une série d'articles pouvoir écrire cette histoire, malheureusement trop peu connue, si pleine d'enseignements pour nous. Il n'entre pas cependant dans notre projet de dessiner cette fois la courbe de cet effort. Nous voudrions simplement, dans l'importante tentative de compréhension de l'Orient chrétien que représente le XVIIe siècle, présenter quelques aspects d'une pensée originale entre toutes, celle de Richard Simon.

On sait la destinée de cet oratorien, né en 1638 à Dieppe et mort en 1712 dans la même ville, qui renouvela les études bibliques au XVIIe siècle[1]. *Son ouvrage* Histoire critique de l'Ancien Testament *— qui est, au dire de Ed. Reuss, « le premier essai sérieusement conçu et jusqu'à un certain point scientifiquement réalisé d'une histoire de la Bible, comme œuvre littéraire*[2] *» — souleva des tempêtes et après condamnation de la Sorbonne, à l'instigation de Bossuet, fut mis à l'index en 1682. Cette publication amena aussi son exclusion de la congrégation de l'Oratoire. Ces difficultés ne l'empêchèrent cependant pas de poursuivre ses travaux. Si peu de contemporains perçurent l'importance de ses recherches, la postérité lui a rendu justice : il peut être considéré, selon M. Molien dans l'article du* Dictionnaire de théologie Catholique *qui lui est consacré, comme le père de la critique biblique, « dont l'originalité a été de poser le problème biblique dans les termes où il se pose aujourd'hui*[3]. [...]

1. Sur la vie de Richard Simon, voir A. Molien, *Simon* (Richard), dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIV, col. 2094 et 2118. Voir aussi Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, 1934, IIe partie; III : *Richard Simon et l'exégèse* (t. I, pp. 240-244).
2. *D.T.C.*, col. 2115.
3. *D.T.C.*, col. 2115.

Avec ses lacunes, impossibles à éviter, ses hardiesses quelquefois trop grandes, son œuvre est un principe. Il est difficile de marquer la place qu'elle occupe dans notre histoire littéraire et religieuse; le nombre d'ouvrages qu'il a plus ou moins inspirés est considérable et ce serait une injustice d'oublier que Newman et les modernes héritiers de sa pensée n'ont pu s'élever à leur conception de l'histoire des dogmes qu'en profitant des lumières répandues par Simon sur les lointaines origines et le lent développement des concepts théologiques[4]. »

Ces remarques nous introduisent parfaitement à un domaine moins connu des activités de Richard Simon[5] *: son travail d'investigation ne s'est pas en effet limité à la Bible, il a aussi fréquemment touché les croyances des pays du Levant comme on disait alors, c'est-à-dire les conceptions des Églises orientales*[6]. *La réponse de M. Simon à un écrit publié*

4. *D.T.C.*, col. 2116.

5. N'oublions pas non plus que Richard Simon est moliniste et qu'il profite de ses investigations historiques sur la Bible et sur l'Orient, pour opposer saint Jean Chrysostome à saint Augustin et soutenir les Pères jésuites. Ses investigations ont souvent apparu comme des mises en cause de la tradition occidentale et de la scolastique. Nous transcrirons simplement à titre informatif le chapitre IV de la *Défense de la tradition et des saints Pères*, où Bossuet montre à l'évidence comment une vue comme celle de Richard Simon, tant sur la Bible que sur les traditions orientales, le heurte (on notera aussi la liaison des deux questions : Bible, tradition orientale) :

Autorité de l'Église d'Occident : s'il est permis à M. Simon d'en appeler à l'Église orientale : Julien le pélagien convaincu par saint Augustin dans un semblable procédé. Contre une si grande autorité de tout l'Occident, M. Simon nous appelle à l'Église orientale, comme plus éclairée et plus savante. C'est de quoi je ne conviens pas; mais sans commettre ici les deux Églises et sans vouloir contredire nos critiques, qui s'imaginent qu'ils paraissent plus savants en louant les Grecs, je répondrai à M. Simon ce que saint Augustin répondit à Julien qui, comme lui, rabaissait l'autorité de l'Église occidentale : « Je crois que cette partie du monde vous doit suffire, où Dieu a voulu couronner d'un très glorieux martyre le premier de ses apôtres », par où il a établi dans l'Occident la principauté de la chaire apostolique, comme lui-même il l'explique ailleurs en tant d'endroits. Que répondra M. Simon à une si grande autorité que celle de l'Église occidentale, qui a l'Église romaine à sa tête, la mère et la maîtresse de toutes les Églises ? Peut-on nier que cette partie du monde doive suffire à M. Simon aussi bien qu'à Julien, et d'autant plus à M. Simon qu'à Julien, que toute l'Église catholique s'est enfin depuis renfermée dans l'Occident ? Ainsi l'autorité de l'Occident, selon lui si favorable à saint Augustin et à sa doctrine, suffirait pour réprimer ses censures; et lorsqu'il nous menace de l'Orient à l'exemple des pélagiens, après que tout l'Occident se fût déclaré contre eux, nous continuerons à lui dire ce que le même saint Augustin dit encore à Julien dans le même endroit : « C'est en vain que vous en appelez aux évêques d'Orient, puisqu'ils sont sans doute chrétiens et que leur foi est la nôtre, parce qu'il n'y a dans l'Église qu'une même foi. » C'est donc en vain que vous alléguez la doctrine des anciens Pères d'Orient, comme si elle était contraire à celle de saint Augustin, que l'Occident approuvait : vous commettez les deux Églises; vous faites voir de la partialité dans le corps de Jésus-Christ contre la doctrine de l'apôtre, qui, au contraire, y fait voir un parfait consentement de tous les membres; et sans encore entrer dans la discussion des sentiments des Pères grecs, il vous doit suffire « que vous êtes né en Occident : que c'est en Occident que vous avez été régénéré par le baptême » : ne méprisez donc pas l'Église où vous avez été baptisé. C'est ce que saint Augustin disait à Julien et nous en disons autant à M. Simon » (édition Lachat, Vivès, 1862, t. IV, pp. 6-7).

6. Voici la liste des ouvrages de Richard Simon touchant aux questions orientales :

a) *Fides Ecclesiae orientalis : Gabrielis metropolitae Philadelphiensis opuscula nunc primum de graecis conversa cum notis uberioribus quibus nationum orientalium persuasio de rebus ecclesiasticis, ex libris praesertim manuscriptis vel nondum Latio donatis illustratur. Adversum Claudii calviniani Ritus Carentone ministri Responsum, ad Perpetuitatem Fidei Ecclesiae Catholicae*, de

*par M. Arnauld contre l'*Histoire de la croyance des nations du Levant (Bibliothèque critique, *t. I, pp. 229-340) donne une vue assez exacte de la genèse de ses travaux dans ce domaine.*

Lorsque j'ai écrit sur la croyance et les coutumes des Orientaux, ce n'a point été pour m'attribuer la gloire de l'avoir seul bien établie; mais pour suppléer ce qui manquait dans les livres de Messieurs de P.R. (Port-Royal). Ç'a été principalement dans cette vue que je publiai en 1671 les *Opuscules de Gabriel, archevêque de Philadelphie*, en grec et en latin, avec des remarques étendues. Ceux qui conféreront cet ouvrage avec le premier tome de la *Perpétuité de la foi*, jugeront facilement que je le donnai fort à propos, pour suppléer à plusieurs choses qui ne se trouvaient point dans le premier tome de la *Perpétuité* et qui y devaient être. A l'égard de l'*Histoire critique des religions du Levant*, je n'ai jamais nié qu'elle fût de moi. [...] Il est vrai que dans le livre dont il est question, je condamne quelques missionnaires zélés et quelques théologiens controversistes, qui n'ayant pas une connaissance parfaite de la théologie des Orientaux, leur ont attribué plusieurs erreurs qu'ils n'ont point. Mais je n'ai fait autre chose en cela que suivre les plus savants et les plus judicieux théologiens de Rome, qui ont reconnu dans une assemblée publique sous le pape Urbain VIII, que les missionnaires et les controversistes avaient représenté la croyance des peuples du Levant autrement qu'elle ne l'est en elle-même. J'ai suivi dans mon histoire critique la trace de

iisdem rebus eucharisticis a Clarissimo Arnaldo Doctore Sorbonico defensam. Opera et studio Richardi Simonis e congregatione Oratori, Paris, 1671, in-4°.

b. *Voyage du Mont-Liban traduit de l'italien du R. P. Jérôme Dandini, nonce en ce pays-là, où il est traité tant de la créance et des coutumes des Maronites que de plusieurs particularités touchant les Turcs et de quelques lieux considérables de l'Orient, avec des remarques sur la théologie des chrétiens du Levant et sur celle des mahométans*, par R.S.P., Paris, 1675, in-12, 402 pp.

c. *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant*, par le sieur de Moni, Francfort, 1684, in-12; 2e édition, 1693; 3e édition un peu modifiée, Trévoux, 1711. Cet ouvrage a été également publié en anglais, *The critical history of the religions and customs of the Eastern Nations*. Written in French by the Learned Father Simon and now done into English by A. Lovell, A. M. London, 1685. Nous citons d'après l'édition de 1693. L'origine de ce petit volume est la suivante : pour la nouvelle édition d'un livre composé en anglais et publié en français, *Recherches curieuses sur la diversité des langues et des religions par toutes les principales parties du monde*, par Ed. Brerewood, professeur à Londres, et mises en français par J. de la Montagne, Paris, 1640, Richard Simon avait préparé des remarques que l'éditeur voulut modifier pour ne pas mécontenter les protestants. Richard Simon reprit alors ses notes et en fit le petit volume que nous avons.

d. *La créance de l'Église sur la transsubstantiation avec une réponse aux nouvelles objections de Mr. Smith, où l'on fait voir que Cyrille Lucar, patriarche de Constantinople, qu'il honore du titre de saint martyr, a été un imposteur*, Paris, 1687, in-12, 303 pp.

e. *Bibliothèque critique* ou *Recueil des diverses pièces critiques dont la plupart ne sont point imprimées ou ne se trouvent que difficilement*, publiées par M. de Sainjore qui a ajouté quelques notes; 4 tomes, Amsterdam, Jean-Louis Delorme, 1710. Elle contient de nombreuses pièces relatives aux théologiens grecs.

On ne s'étonnera pas des pseudonymes de Richard Simon, ils sont légion. Voir *D.T.C.* Simon (Richard), col. 2.096.

ces grands hommes, comme je le déclare dès le commencement du livre, et ainsi je n'y ai point eu en vue de me mettre au-dessus de tout le monde. *Mon dessein a été uniquement de faire connaître aux protestants par des raisons invincibles, le consentement de ces peuples avec l'Église Romaine sur les principaux points de la religion* (pp. 300-302).

Ailleurs il déclare :

J'ai dessein depuis quelques années, de donner au public un recueil de pièces sous le titre de *Graecia Schismatica* comme il y en a un intitulé *Graecia Orthodoxa* [...] *Ce recueil, loin de nuire à la cause de l'Église, lui sera d'une très grande utilité, non seulement pour la réunion des Églises d'Orient avec celles d'Occident, mais aussi pour convaincre les protestants, qu'ils n'ont aucune raison de nous opposer l'Église grecque, comme si elle était contraire à l'Église latine.* Quand on leur produira des livres écrits par des Grecs schismatiques, ils n'auront pas lieu de dire que nous ne les combattons que par des Grecs latinisés. (Dessein de donner au public un ouvrage sous le titre de *Graecia schismatica*, dans *Bibliothèque critique*, t. I, pp. 203-204).

On voit donc dans quel contexte historique se situe l'œuvre de Richard Simon. Il s'agit de manifester de façon critique contre les protestants l'accord des Églises orientale et latine. Il préfère une méthode critique à la méthode plus scolastique d'Arnauld dans sa Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie.

I. — Les rapports des Églises d'Orient et d'Occident a travers l'histoire

Richard Simon a longuement réfléchi sur les rapports entre l'Église latine et l'Église grecque : il a tiré de cette réflexion quelques remarques importantes.

a) *Le Concile de Florence marque dans l'histoire des rapprochements entre les deux Églises un tournant décisif.*

Quoique la réunion, qui se fit au concile de Florence, de l'Église grecque avec la latine, soit fort authentique, l'on voit cependant, que depuis ce temps-là les Grecs se sont plus éloignés de nous qu'ils n'étaient auparavant. Ils se fondent sur ce que cette réunion n'ayant point eu d'autre fondement, selon leur opinion, que des intérêts politiques, elle ne pouvait pas changer leur créance. En effet, au lieu que nous attribuons l'origine de leurs maux à leur schisme, ils prétendent, que Dieu ne les a punis, qu'à cause que leurs princes et leurs patriarches étaient trop attachés aux papes. Il en est de même des autres peuples qui sont les différentes sectes[7], dont l'Église d'Orient est composée. Car ils allèguent à peu près les mêmes choses. Sur quoi il faut remarquer en pas-

7. Le mot secte n'a pas ici et dans les autres textes que nous citons de sens péjoratif.

sant qu'encore que la division, qui est ajourd'hui entre l'Église latine et celle d'Orient soit très grande, il se trouve néanmoins quelquefois des particuliers qui ont recours à Rome soit pour appuyer leur parti, ou bien pour se faire confirmer le patriarcat de leur nation. L'on pourrait donner plusieurs exemples de cela; mais je me contenterai de renvoyer les lecteurs aux actes de la réunion de l'Église d'Alexandrie avec l'Église romaine, que Baronius a fait imprimer sous le titre de Corollaire touchant la légation de l'Église d'Alexandrie au Siège apostolique. Ce qu'il y a de singulier en ceci, c'est qu'on ne voit pas que ce Gabriel qui fait une réunion solennelle en qualité de patriarche d'Alexandrie avec celui de Rome, ait jamais été patriarche de cette Église-là, parce que ses projets ne réussirent pas selon ses intentions. Au contraire, il est arrivé quelquefois que de véritables patriarches se sont réunis avec l'Église romaine, et que ces réunions, qui n'étaient pas encore bien affermies, aient été facilement rompues par la malice de quelques personnes intéressées, qui craignaient que quelques pays ne se rendissent entièrement les maîtres de leurs patriarcats. Voilà en partie les raisons pour lesquelles ces sortes de réunion durent si peu[8].

b) *L'étude des différentes tentatives de négociations permet de découvrir les causes de certains échecs.*

L'on ne saurait trop louer le zèle que plusieurs papes ont eu pour ramener à leur communion toutes les sectes du Levant et la dépense qu'ils ont fait pour cela. Mais par malheur, ceux dont ils se sont servis pour ces négociations n'ont pas assez bien secondé les intentions du Saint Siège, ni travaillé comme il le fallait, pour faire réussir ses desseins. Car au lieu qu'ils devaient s'appliquer à concilier les sentiments de ces sectaires avec ceux de l'Église romaine, il semble qu'ils aient pris à tâche d'exagérer leurs erreurs et de leur en imposer même auxquelles ces peuples n'ont jamais pensé. *Ils se sont amusés à combattre des conséquences chimériques qu'ils formaient sur de faux préjugés.* Je n'avance rien que je ne puisse prouver par un grand nombre d'exemples tirés des ouvrages de ceux qui ont été employés à négocier avec les chrétiens du Levant, et de ceux qui ont écrit de leur opinions. Il a même fallu que les papes aient arrêté le cours des mauvais traitements que leurs envoyés faisaient à ces malheureux, qu'ils inquiétaient sans cesse, et les empêchaient d'user de leurs cérémonies. Les papes même ont été obligés d'écrire aux évêques latins en faveur des Grecs de leurs diocèses. Car quelques-uns de ces prélats contraignaient les Grecs à rebaptiser leurs enfants suivant les cérémonies romaines, à dire la messe avec du pain sans levain et à faire quantité d'autres choses contre leurs coutumes. Ils les chicanaient sur leurs barbes, leur défendant de les porter longues, comme on peut le voir tout au long dans une lettre de Clément VII, rapportée en grec et en latin par Léo Allatius. Et sans qu'il soit besoin de parler des autres nations, on n'a qu'à consulter les lettres des papes si l'on veut savoir ce que le Saint Siège a fait en faveur de l'Église orientale. Mais on peut dire qu'on n'a jamais tant tra-

8. *Voyage*, pp. 222-224.

vaillé pour réduire les Orientaux, que sous le pontificat de Grégoire XIII, qui fonda à Rome des collèges pour l'instruction des Grecs et des Maronites. Car tous ceux de ces pays qui ont été élevés dans ces collèges se sont fort appliqués à la réunion. *Ils ont d'abord remarqué les fautes que la plupart des théologiens d'Occident avaient faites, et ont reconnu qu'ils s'étaient plutôt attachés à augmenter leurs erreurs qu'à les diminuer.* C'est cette pensée qui engagea Arcudius à composer la concorde de l'Église d'Occident et d'Orient touchant l'administration des sacrements bien qu'il n'ait pas toujours l'esprit d'un véritable conciliateur. Car il s'emporte quelquefois contre les Grecs et leur impose souvent, tant il est difficile de garder la modération dans les accommodements lorsqu'on embrasse un des partis. Ce fut aussi ce qui donna lieu à plusieurs congrégations de théologiens qui se tinrent à Rome sous le pape Urbain VIII où l'on traita de plusieurs matières qui regardaient la créance des Orientaux et l'on y examina principalement l'Eucologe ou rituel des Grecs. Si l'on s'en fût rapporté alors à quelques docteurs scolastiques, on eût porté cette nation à réformer son rituel sur celui de l'Église latine; et la manière dont ils administrent la plupart de leurs sacrements, eût été rejetée[9].

Mais les plus habiles s'y opposèrent, et furent d'avis qu'il ne fallait pas juger d'une matière si importante par ce qui se faisait aujourd'hui dans l'Eglise romaine, ni par l'usage qui se trouvait dans les rituels latins; mais qu'il était nécessaire de remonter jusqu'aux temps qui avaient précédé le schisme; qu'autrement, ce serait condamner une Eglise orthodoxe, s'il était vrai que ce qu'on reprenait dans l'Eglise orientale, s'y trouvait dans le temps de saint Basile, de saint Jean Chrysostome et des autres Pères qui vivaient avant Photius.

Ce sentiment, comme juste et raisonnable, fut suivi. *Aussi voyons-nous que depuis ce temps-là, ceux qui ont travaillé sur ces matières ont presque tous écrit en faveur de l'Eglise orientale et ont condamné quelques théologiens latins qui, par ignorance ou par préoccupation, avaient attribué aux Orientaux des erreurs dont ils ne furent jamais coupables.* Ces derniers se sont appliqués très particulièrement à concilier la créance des deux Eglises, comme a fait Allatius dans un ouvrage plein d'érudition, qui porte le titre de la conformité de l'Eglise occidentale avec l'Eglise orientale.

Je n'oserai rapporter ici ce que cet auteur dit de ceux qui ont été employés par les papes pour s'informer de la créance de l'Eglise orientale. Car il les traite de calomniateurs et de menteurs, pour ne rien dire davantage, et surtout Caucus et quelques autres, jusque-là qu'il n'épargne pas même le cardinal Humbert. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner s'il a fait voir invinciblement cette conformité de sentiments, où il prétend que ces deux Églises ont toujours été. L'éminentissime cardinal François Barberin a donné au public quelques opuscules de Lucas Holstein, qui font connaître quelle était la pensée de ce savant homme touchant la créance des Orientaux : « *Le schisme déplorable*, dit-il, *qui*

9. On sait qu'on alla jusqu'à mettre en question l'ordination des prêtres de l'Église orientale. Voir en particulier Dom Morin, *De Ordinationibus*. Ce sujet mérite à lui seul une étude sur laquelle nous ne pouvons nous attarder ici.

a séparé depuis si longtemps l'Eglise d'Orient et d'Occident, doit être particulièrement attribué à ceux qui, par une démangeaison étrange qu'ils ont de disputer, ont mis toutes choses en questions, sans avoir aucune charité pour leurs frères. Ils ne se soucient point de la vérité. Ils pensent seulement à vaincre et à donner des lois aux sentiments des autres par rapport à leurs coutumes et à leurs opinions. » Le P. Morin a suivi cette méthode dans son livre des Ordinations et a marché sur les traces d'Arcadius. Abraham Echelensis, maronite du mont Liban, a aussi inséré dans ses ouvrages quelques digressions sur la matière des sacrements, où il fait voir la conformité de créance, qui est entre les sectes de l'Eglise orientale et l'Eglise romaine. *Si nos théologiens avaient toujours suivi cette méthode nous n'aurions point tant éloigné de nous l'Eglise d'Orient*[10].

L'histoire du nonce Dandini, jésuite chargé des négociations au mont Liban, l'amène à souligner les erreurs que, par méconnaissance de l'histoire, peut commettre l'homme le plus averti.

Au reste, l'auteur de cette relation avait un esprit pénétrant, un jugement solide et une grande expérience. Il est le premier de sa Société qui ait enseigné à Paris la philosophie d'Aristote, et il a même laissé de savants commentaires sur quelques traités de ce philosophe. Outre la théologie de l'Ecole qu'il savait parfaitement, il possédait la théologie des Pères, et surtout la Morale, dont il a composé un excellent ouvrage, qui a pour titre : *Ethica sacra*, de sorte que le pape ne pouvait choisir un homme plus capable de traiter avec les maronites. Il est vrai que la connaissance des langues orientales lui manquait, mais il suppléa facilement à ce défaut par le moyen des interprètes dont il se servit.

Pour venir à bout de son dessein, il tâcha de se dépouiller de tous les préjugés qu'il attribua à ceux qui avaient été avant lui au mont Liban. Il ne s'en rapporta pas tout à fait aux Bulles des Papes, qui faisaient pourtant la meilleure partie de ses instructions, parce qu'il ne jugea pas qu'ils fussent infaillibles dans les faits dont il s'agissait. Mais il écouta avec bien de la patience le patriarche et les principaux maronites, qui se plaignaient de quelques jésuites qui l'avaient précédé dans le même emploi; et toutes ces précautions sont des preuves convaincantes de sa sage conduite. Aussi semble-t-il n'avoir eu d'autre chose devant les yeux, que de découvrir la véritable créance des maronites. Cependant, comme on le verra dans les remarques que j'ai jointes à ma traduction, toute la pénétration de son esprit et tous les efforts de sa prudence ne purent empêcher qu'il ne se laissât surprendre. *Car il s'imaginait, que la créance dont ces peuples faisaient alors profession, avait toujours été la même et qu'ils n'avaient jamais eu d'autres usages que ceux où il les trouva*[11].

10. *Voyage*, pp. 224-230.

11. *Voyage*, préface. Richard Simon sait d'ailleurs très bien distinguer le point de vue pastoral du point de vue scientifique; il poursuit :

Peut-être jugea-t-il qu'il valait mieux ne pas tant approfondir les sentiments de cette nation, qui témoignait publiquement qu'elle voulait dépendre en toutes choses

Richard Simon rend responsables des fautes les plus graves à l'égard des chrétiens d'Orient ceux des missionnaires[12], *qui, scandalisés de trouvers des coutumes tout à fait différentes de celles qu'ils avaient l'habitude de voir dans l'Eglise catholique en Occident, ont jugé et condamné d'hérésie ce qu'ils n'avaient point appris dans les écoles ou ce qui n'était pas conforme aux décisions du Concile de Trente.*

Depuis que l'Eglise grecque est tombée dans le pitoyable état où nous la voyons, les Latins leur ont fait plusieurs insultes sans sujet et les missionnaires les ont souvent traités d'hérétiques sans aucun fondement. Mais enfin il s'est trouvé à Rome sous le pape Urbain VIII, des personnes doctes, qui se sont aperçues de l'ignorance de quelques théologiens latins, qui condamnaient d'hérésie ce qu'ils n'avaient point appris dans les écoles. Cela a déjà été observé par l'auteur qui a fait imprimer un voyage du mont Liban avec des remarques assez étendues où il éclaircit la théologie des Orientaux. Cet auteur prétend que les Latins accusent souvent sans aucune raison les Grecs d'innovation et que si l'on a recours à la théologie dans sa source, l'on trouvera que les Grecs se sont moins éloignés de l'antiquité que n'ont fait les Latins[13].

Comme il (Caucus)[14] n'était pas savant dans la Théologie des Anciens, il a tout rapporté à la Théologie Scholastique et aux décisions du Concile de Trente, qu'il a cru être la règle sur laquelle il devait condamner d'erreur tout ce qui n'y était point conforme; et c'est en quoi sa

de l'Eglise romaine. Et, en effet, il semble qu'il n'était pas à propos de les critiquer de nouveau en insistant trop sur leurs anciennes erreurs. *Car il ne s'agissait pas d'examiner dans une rigueur de critique les vieilles opinions des Maronites*, mais de les retenir dans la créance qu'ils avaient embrassée depuis quelques siècles. Il ne faut donc pas s'étonner que notre jésuite ait voulu fermer les yeux à une infinité de choses, qui auraient pu nuire au succès de sa négociation. Comme je ne suis pas revêtu de la qualité du nonce qu'il avait, et que je n'ai pas à traiter sur ce pied avec les Maronites, aussi ne crois-je pas être obligé de garder toutes les mesures qu'il a gardé avec eux. C'est pourquoi l'on ne doit point trouver étrange, que j'examine dans mes remarques avec un peu plus d'exactitude que lui, l'ancienne créance de ces peuples, principalement dans ce temps où nous avons beaucoup plus de lumière sur la théologie des chrétiens du Levant qu'on en avait alors.

12. Richard Simon ne s'oppose qu'au zèle mal éclairé de certains missionnaires. Il sait reconnaître le cas échéant leur mérite. Il écrit à propos des Pères jésuites, dont on sait qu'il les avait en particulière estime : « On est obligé à ces Jésuites de ce que le calvinisme ne s'est point répandu dans le Levant comme Cyrille appuyé de quelques évêques en avait conçu le dessein » (*Voyage*, p. 295).

13. *Histoire critique*, pp. 3-4. Dans *Fides Ecclesiae orientalis*, il avait déjà noté : « Jam si mentis nostrae sensum afferre liceam, ingenue et libere dixerim, theologorum nimiam subtilitatem praesenti controversiae plus attulisse detrimentum quam emolumenti dum in ea tanquam in re mathematicae aut metaphysicae versantur. Meminisse debuerant ea quae mores et religionem spectant non tam accurate tractanda esse atque ea quae sunt naturae et mathematicarum disciplinarum » (pp. 180-181).

14. Il s'agit d'un « seigneur vénitien et archevêque de Corfou » qui dressa un catalogue des erreurs des nouveaux Grecs adressé au pape Grégoire XIII et que Richard Simon résume dans son *Histoire critique*, pp. 5-9. Voir aussi *D'un ouvrage manuscrit de Caucus, archevêque de Corfou, contre les erreurs des Grecs modernes. Remarques critiques sur cet ouvrage qui est manuscrit dans la bibliothèque du roi*, dans *Bibliothèque critique*, pp. 150-170.

sincérité paraît davantage. Car il s'est informé pendant un long temps de ce qu'ils avaient de commun avec l'Eglise romaine et ce qui leur était singulier, condamnant néanmoins trop hautement ce qui ne s'accommodait point aux usages de son Eglise [15].

Dans leur méconnaissance des traditions de l'Eglise ancienne, les missionnaires ont réformé lorsqu'il s'agissait d'Eglises orientales en union avec Rome, « sur le pied de ce qui se pratiquait dans l'Eglise romaine »

De toutes ces remarques l'on doit conclure que notre Jésuite et les missionnaires qui l'ont précédé dans le même emploi, ont réformé les maronites sur le pied de ce qui se pratiquait dans l'Eglise romaine. Peut-être aurait-il été mieux de les laisser dans la plupart de leurs anciennes coutumes, et de ne corriger que ce qui avait absolument besoin de réformation. Aussi les papes et plusieurs théologiens de Rome ont été beaucoup plus modérés dans ces sortes de réformations que les missionnaires. Le pape Clément VIII ordonne dans une de ses bulles qu'on n'obligera point les Grecs à prendre de la main des évêques d'autres huiles que celles de la confirmation; et la raison qu'il en rapporte, est, parce qu'elle est une ancienne coutume parmi eux, que les prêtres bénissent les autres huiles, quand ils administrent les sacrements. D'où l'on peut connaître qu'il n'était pas nécessaire que le P. Jérôme Dandini, son nonce au mont Liban, obligeât les maronites dans un synode à ne se servir d'autre huile pour l'extrême-onction, que celle qui aurait été bénite le jeudi saint par l'évêque. Il y aurait plusieurs autres réflexions à faire sur ce sujet, mais je me contente d'avoir établi des principes, d'où l'on puisse juger de toutes les réformations, qui se sont faites dans l'Eglise orientale [16].

II. — Les principes de compréhension de l'Orient

Quelles sont donc, en définitive, selon Richard Simon, les principes d'une compréhension authentique des chrétiens du Levant ?

Ils se ramènent à deux :

Connaître la théologie dans sa source. *Cette formule remarquable se retrouve constamment sous sa plume; elle signifie qu'il faut connaître la théologie dans son développement, qu'il ne faut pas tout voir dans la perspective de la théologie scolastique, qu'il importe donc de se défaire des préjugés qu'on a reçus d'une formation purement latine pour découvrir la théologie des anciens Pères.*

Connaître le droit ancien et son évolution, *afin de ne pas juger comme innovation ce qui est précisément fidélité au droit ancien.*

Ces deux principes impliquent :

a) *qu'on ait le sens du relatif, c'est-à-dire qu'on n'attribue pas, par*

15. *Histoire critique*, pp. 10-11.
16. *Voyage*, pp. 398-399.

des généralisations indues, les erreurs de quelques-uns à toute une nation, qu'on distingue les erreurs de fait des erreurs de droit, car les erreurs de fait sont facilement réformables;

b) *qu'on distingue entre les Grecs qui sont latinisés et ceux qui ne le sont pas.*

On pourrait presque résumer ces principes essentiels qui seuls permettent de rendre justice à l'Eglise grecque, dans le suivant : ne pas oublier qu'il y a un développement dans la vie de l'Eglise, dans l'histoire tant de la pensée théologique que des institutions canoniques.

A. — *Les principes : Connaître la théologie dans sa source. Connaître le droit et son évolution.*

La plupart des voyageurs qui se sont voulus mêler d'écrire sur cette matière, n'y ont à mon avis guère bien réussi; et peut-être serait-il à désirer qu'ils n'en eussent jamais parlé. Cette théologie n'est pas si facile à comprendre, qu'elle puisse être traitée par toute sorte de personnes. Car outre que pour en parler raisonnablement l'on ne doit pas ignorer les langues orientales, *il est encore nécessaire d'avoir lu les théologiens dans leur source et de s'être défait de quantité de préjugés qu'on apporte des Ecoles. Il faut de plus être savant dans l'ancien et dans le nouveau droit, pour ne pas vouloir régler les autres nations sur nos usages, comme si les choses avaient toujours été de la même manière qu'elles s'observent aujourd'hui parmi nous.* Si nous n'avons toutes ces connaissances, il arrivera que nous accuserons les autres d'innovation, sans prendre garde, que nous avons nous-mêmes innové. Je n'avance rien dont je n'ai donné des exemples dans mes Remarques, et le temps pourrait faire naître quelques occasions d'en produire un plus grand nombre. *Ce qui contribue le plus à ces sortes d'éclaircissements est d'avoir toujours recours à l'origine de chaque chose : car ce n'est pas assez de débiter simplement des matières, il faut outre cela les approfondir et en pénétrer les raisons.* Si nous suivons par exemple la voie ordinaire, nous condamnerons d'hérétique tout ce qu'il y a de peuples dans le Levant qui portent le nom de Nestoriens, d'Entychiens, de Jacobites, et autres Monophysites : au lieu que si nous recherchons avec soin leurs véritables sentiments, toutes ces prétendues hérésies nous paraîtront imaginaires. En effet, ils ne sont hérétiques, que parce qu'ils ne s'expliquent pas à notre manière, pour n'avoir pas étudié la théologie dans nos écoles[17].

Voyons sur quelques cas précis la compréhension que l'application de ces principes donne à Richard Simon :

a) *On accuse les Grecs de ne point recevoir la confirmation et l'extrême-onction :*

Ce qui a fait dire à Caucus que les Grecs ne connaissent point le

17. *Voyage*, préface. Voir en particulier *Histoire critique*, préface, citée *infra*.

sacrement de la confirmation et de l'extrême-onction, c'est qu'il les a considérés par rapport à ce qui s'observe dans l'Eglise romaine, où le premier de ces sacrements est donné séparément du baptême; et même aujourd'hui une des grandes occupations des évêques, est d'administrer dans leurs visites ce sacrement qui leur est réservé. Le second n'est jamais donné dans l'Eglise romaine, qu'à ceux qui sont à l'extrémité; d'où ce sacrement a été appelé extrême-onction. Mais les Grecs donnent ce premier sacrement en même temps que le baptême et l'Eglise orientale s'est toujours conservée dans cet usage, qui est différent de celui de l'Eglise d'Occident. De plus, le prêtre administre ce sacrement parmi les Grecs, aussi bien que dans tout le reste du Levant, comme l'on peut voir dans la dissertation que Lucas Holstenius a faite sur ce sujet et que M. le cardinal François Barberin a fait imprimer à Rome. Ce savant homme, assure que cet usage est si ancien dans l'Eglise grecque, que le pouvoir de confirmer est devenu comme ordinaire aux prêtres et de droit commun. Pour ce qui est de l'extrême-onction, les Grecs n'attendent pas, ainsi qu'il se pratique dans l'Eglise romaine, que le malade soit à l'extrémité; aussi n'appellent-ils pas ce sacrement extrême-onction : au contraire, les malades vont le recevoir à l'eglise quand ils peuvent y aller commodément et on le leur administre toutes les fois qu'ils sont malades, parce qu'ils croient que saint Jacques dans son épître parle des malades et non de ceux qui sont à l'extrémité [18].

b) *On accuse les Grecs de ne pas adorer le Saint-Sacrement* :

Pour ce qui est de l'adoration qu'ils ne rendent point au saint Sacrement après la consécration, cela ne se doit pas aussi entendre généralement, parce qu'il est constant qu'ils adorent ce sacrement; mais seulement par rapport à l'adoration que les Latins rendent à l'Eucharistie, aussitôt que le prêtre a prononcé ces paroles : « Ceci est mon corps. » Comme les Grecs ne font pas consister la consécration dans ces paroles, mais dans quelques prières qui suivent, il ne faut pas s'étonner si Caucus, qui pour juger des erreurs des Grecs, avait pris pour règle l'usage de son église, a dit qu'ils n'adoraient point l'eucharistie; outre que même après qu'ils ont consacré, ce qui se fait, selon leur opinion, après l'invocation du Saint-Esprit, ils n'ont point cette adoration cérémoniale de la manière qu'elle s'observe dans l'Eglise latine; mais ils se contentent d'adorer Jésus-Christ qu'on leur présente, en l'élevant à leur façon peu de temps avant la communion. On ne peut néanmoins excuser Caucus de s'être réglé entièrement sur les usages de son église, si ce n'est qu'il avait apparemment ordre de réformer toutes choses sur ce pied-là [19].

18. *Histoire critique*, p. 12.

19. *Histoire critique*, pp. 13-14. Richard Simon écrit encore dans cette *Histoire critique*, pp. 64-65 :

Quoi que cette adoration soit une suite nécessaire de la transubstantiation, il se trouve néanmoins des protestants qui accordent assez facilement que les Grecs sont à peu près de même sentiment que les Latins dans le fait de la transsubstantiation; mais ils nient qu'ils adorent Jésus-Christ dans les symboles consacrés, prétendant que leur culte se termine à Jésus-Chrit dans le ciel. Ce qui les fortifie dans ce sentiment, vient principalement de ce qu'on ne voit pas que les Grecs, dans la célébration de leur liturgie,

c) *On accuse les Grecs de négliger la confession :*

L'auteur continue de rendre odieux les Grecs, en exagérant leur mauvaise conduite dans l'administration du sacrement de la pénitence, comme s'ils ne différaient de donner l'absolution au pénitent l'espace de quatre ou cinq ans, que par un mépris qu'ils font de l'Eglise romaine, laquelle oblige chaque particulier de communier au moins une fois l'an. Mais il faut rendre justice aux Grecs : car ils suivent la plupart en cela l'usage de leur Eglise qui est très ancien. *Si le droit nouveau a introduit une nouvelle discipline dans l'Eglise romaine, nous ne devons pas pour cela condamner toutes les Eglises qui ne se conforment point à cette nouvelle discipline.*

Car ce qui n'est ni contre la foi ni contre les bonnes mœurs doit être indifférent et il est même du devoir d'un honnête homme et de sage chrétien de s'accommoder aux manières et à la discipline de ceux avec qui on a à vivre. Or il est certain que les Grecs qui ne sont point latinisés, suivent encore aujourd'hui une bonne partie de l'ancienne discipline dans l'administration du sacrement et de la pénitence. Ils ont leurs livres pénitentiaux qui les règlent; et ce n'est point leur caprice, qui leur fait imposer une pénitence plutôt qu'une autre, mais ils suivent les canons et ils appellent faire le canon, ce que nous appelons ordinairement faire la pénitence. Il n'y a rien aujourd'hui de plus commun parmi eux que d'éloigner leurs pénitents de la communion pour un an, pour deux ans et même pour davantage.

Je ne vois pas aussi pourquoi l'auteur traite les Grecs d'ignorants et de superstitieux, parce qu'un confesseur refuse de donner l'absolution à un pénitent, s'il n'a auparavant fait venir sept prêtres qui donnent tous ensemble l'absolution. J'avoue que cette façon d'agir paraît étrange à ceux qui ne consultent que l'usage présent; mais si l'on veut se donner la peine de remonter jusqu'aux premiers siècles de l'Eglise, l'on trouvera que cette coutume s'observait même à Rome. Le pape Corneille n'assembla-t-il pas les prêtres et les évêques qui étaient alors dans Rome, pour délibérer de la pénitence qu'on devait donner à quelques

rendent beaucoup d'honneurs aux sacrés symboles après leur consécration, comme on fait dans l'Église latine. Mais on ne doit pas juger toujours des choses par le culte extérieur; et c'est en quoi plusieurs missionnaires se sont trompés, aussi bien que les protestants, quand ils ont voulu régler les Orientaux sur les usages de leur Église. Il est certain que nous sommes beaucoup plus respectueux à l'égard de Jésus-Christ dans l'eucharistie, que nous ne l'avons été avant le temps des Berengariens et même avant le temps des protestants, au moins pour tout ce qui regarde l'extérieur. Ce n'est principalement que depuis la naissance du nestorianisme, qu'on a fait paraître un plus grand respect à la Vierge. L'Église grecque, de plus, n'a rendu des honneurs excessifs aux images, que depuis les emportements des iconoclastes contre ces mêmes images. On ne dira pas pour cela, qu'avant ce temps-là, on n'honorait ni la Vierge ni les images. Il en est de même des Grecs et des autres Orientaux qui sont demeurés dans leur ancienne simplicité, parce qu'ils n'ont pas eu les mêmes raisons que nous d'en sortir; et si on les accuse de n'adorer point les symboles, il faudra aussi accuser les anciens de ne les avoir point adorés, puisqu'on ne trouve rien dans leurs livres, ni même dans les liturgies, qui approche du culte extérieur d'aujourd'hui. C'est de cette manière qu'il faut expliquer les paroles de Caucus, qu'il assure qu'il n'y a point de nation qui rende moins d'honneur au sacrement de l'eucharistie que les Grecs; et on ne peut nier qu'il n'y ait de l'excès dans ce qu'il en rapporte, les comparant aux hérétiques d'Occident.

schismatiques, qui rentraient dans l'Eglise ? Ce n'est donc pas une chose fort surprenante de voir qu'un papas ou prêtre grec délibère avec plusieurs de ses confrères touchant la pénitence qu'il donnera à un homme qui, étant engagé au service d'un Latin, était tous les jours dans les occasions prochaines de pécher contre les cérémonies de la religion, soit en faisant abstinence le samedi, soit en mangeant du sang, soit en n'observant pas quelque autre article de la discipline grecque. J'avoue cependant que lorsque ces papas s'assemblent pour des matières qui ne le méritent pas, et à dessein simplement d'exiger de l'argent, on doit condamner cet abus et non pas la chose en elle-même. Il semble aussi que l'auteur veuille tourner en ridicule les Grecs sous prétexte qu'ils font coucher par terre le pénitent, et qu'en cet état ils récitent sur lui des prières en forme d'absolution, ne sachant pas que les Grecs se confessent d'ordinaire assis et qu'ils se contentent de se prosterner deux fois, savoir au commencement quand ils demandent la bénédiction des papas, qui invoquent pour cela sur eux la grâce du Saint-Esprit, et à la fin, quand le même papas prie Dieu qu'il puisse accomplir la pénitence qu'il leur impose.

Au reste, si les prêtres grecs prennent de l'argent pour donner l'absolution, on doit les excuser dans la misère où ils sont présentement. Ils n'ont point de bénéfices comme nous et ils sont obligés de payer de certaines sommes à leurs évêques, comme les évêques sont aussi obligés de faire la même chose au patriarche, et enfin le patriarche au grand Seigneur. En un mot, cela fait partie du casuel dont ils vivent; et si l'on ne trouve pas étrange parmi nous que la plupart des prêtres, depuis l'introduction du droit nouveau, subsistent de leurs messes et de leurs confessions, pourquoi blâmera-t-on cela même chez les papas, qui sont réduits à une extrême nécessité [20] ?

d) *On considère comme abus le fait que les Grecs ne célèbrent qu'une messe :*

La coutume qu'ils ont de ne célébrer qu'une messe dans chaque lieu ne doit pas, à mon sens, être mise au nombre des abus, parce que ce serait condamner non seulement les chrétiens d'Orient, mais toute l'Eglise qui a été longtemps dans cet usage. L'on ne savait autrefois ce qu'était ce grand nombre de messes, qui se disent tous les jours dans les paroisses et dans les communautés religieuses. Il n'y avait alors que l'évêque qui célébrait la messe dans les grandes églises et, en son absence, celui qui tenait le premier rang parmi les prêtres. Les autres prêtres, les diacres et les sous-diacres étaient obligés d'y assister, et ils ne disaient tous ensemble qu'une messe.

J'avoue que ceux qui sont accoutumés aux cérémonies qui s'observent aujourd'hui dans l'Eglise romaine trouveront cela étrange, *mais il n'est pas juste de vouloir régler toutes les autres Eglises par nos coutumes, principalement quand elles ne sont pas fort anciennes.* Or, il est constant que la coutume de ne célébrer qu'une messe dans chaque lieu

20. *Voyage*, pp. 237-243.

n'a pas moins été dans l'Eglise latine que dans les Eglises d'Orient, qui la retiennent encore présentement. L'on en peut voir les preuves dans le livre des ordinations du P. Morin. L'éminentissime cardinal Bona a encore enchéri par-dessus lui dans son traité de liturgies, où il reprend fortement quelques théologiens scolastiques qui osaient s'opposer à une vérité si constante, *comme si, dit-il, la pratique de l'Eglise avait toujours été la même qu'elle l'est aujourd'hui.* Et il ajoute que les religieux mendiants ont beaucoup contribué à abolir l'ancienne pratique, parce que, se chargeant d'un nombre infini de messes, il a fallu que chaque prêtre célébrât la messe en son particulier pour satisfaire à toutes ces obligations. Ceux qui ont été envoyés par les papes au mont Liban, croyant qu'on ne pouvait pas satisfaire par ces sortes de messes qui se disaient en commun aux aumônes que le peuple donnait aux prêtres, les voulurent réformer et ordonner qu'à l'avenir chaque prêtre dirait la messe en particulier. Ce qui fut cause que le patriarche des Maronites proposa ce cas-là au pape Grégoire XIII qui fit répondre que les Maronites pouvaient retenir leur ancienne coutume, parce qu'une seule messe dite en commun pouvait être appliquée à plusieurs; et qu'on ne faisait point tort aux particuliers selon la règle : *scienti et volenti non fit injuria.* A l'égard de ce que l'auteur ajoute au même endroit, qu'il y en a qui, par une dévotion indiscrète, disaient la messe les pieds nus, cela est encore excusable, et est plutôt une marque de respect, en ces pays-là, qu'une indiscrétion. Dieu ne recommande-t-il pas à Moïse de se déchausser, parce que le lieu où il marchait était saint ? Les Juifs ôtent encore leurs souliers à la porte de la synagogue et les Mahométans à l'entrée des mosquées. Il importe de plus fort peu que les corporaux, les purificatoires et les aubes dont ils se servent pour dire la messe soient de toile, de lin ou de coton. Il suffit que tout cela soit propre, le coton est commun parmi eux et non pas le lin. Je ne sais si l'on doit aussi mettre au nombre des abus la coutume que les diacres et les sous-diacres maronites ont de ne point réciter le bréviaire en particulier. *Ce serait les soumettre à des usages qui ne sont pas fort anciens parmi nous.* Il est bien vrai que le Concile de Bâle, le Concile de Latran tenu sous le pape Léon X et la Bulle de Pie V obligent au bréviaire tous ceux qui sont dans les ordres sacrés, mais ces constitutions ne regardent point les Maronites, qui ont toujours persisté dans l'ancien usage de chanter dans le chœur. Si l'on veut prendre la peine de parcourir les canons touchant l'office de l'église, on n'en trouvera pas un qui ordonne de réciter l'office hors du chœur[21].

B) *Les implications des principes.*

a) *Avoir le sens du relatif.*

Les Orientaux négligent fort la confession, mais c'est un abus auquel il est difficile de remédier à cause de la misère et de l'ignorance où ils sont depuis longtemps. *Ce sont de ces erreurs de fait qui ne préjudi-*

21. *Ibid.*, pp. 378-381.

cient point aux choses en elles-mêmes. Elle n'a pas été moins négligée pendant quelque temps dans l'Eglise romaine, et l'on a eu besoin d'employer l'autorité des conciles pour la rétablir. Il est certain cependant que la confession est en usage parmi les Maronites. Les uns se confessent debout et les autres assis. Il s'en trouve même qui se confessent à genoux comme nous. Les confesseurs imposent des pénitences publiques aux péchés publics, et de secrètes aux péchés secrets. Ces dernières consistent d'ordinaire en des jeûnes, des aumônes, des prières, des pèlerinages et des prosternements[22].

Ou encore :

A l'égard des Grecs, dont l'auteur parle dans ce chapitre, nous avons déjà dit la cause de la haine qu'ils portent aux latins. Il semble même qu'ils soient obligés d'en user de la sorte pour ne pas donner de la jalousie aux Turcs, qui ne seraient pas fort contents de les voir si unis avec nous. Comme les Grecs sont nourris dans cette aversion pour l'Eglise romaine, il ne faut point s'étonner s'ils condamnent les cérémonies et s'ils les regardent comme des profanations. Outre cela, les longues et continuelles disputes qui ont été entre les deux Eglises n'ont pas peu contribué à entretenir cette aversion. *Cependant il ne faut pas attribuer à toute la nation un vice qui ne regarde que quelques faux zélés.* Il n'y a qu'à consulter là-dessus le droit oriental au titre « Réponses des patriarches ». Les cas en question y sont tous proposés et décidés fort judicieusement. Car Demetrius Chomatenus, archevêque de Bulgarie, fait cette réponse à Constantin Cabasile, archevêque de Dyrrachion, qui l'avait consulté sur plusieurs chefs qui regardaient les cérémonies des Latins, « que plusieurs d'entre les Grecs avaient à la vérité rejeté les azymes des Latins, et la plupart de leurs coutumes, comme profanes et abominables; mais qu'il y en avait d'autres qui les traitaient avec plus de modération et ne différaient d'avec eux que sur le point de la procession du Saint-Esprit; que Théophylacte, archevêque de Bulgarie, qui était de ces derniers, blâmait le zèle indiscret des Grecs, qui s'emportent si fort contre les cérémonies des Latins; qu'il ne fallait donc point mettre au rang des choses impures et profanes les azymes consacrés par les prêtres latins, ni les vases ni les ornements dont ils se servent dans la célébration de ce mystère ». Voilà quel est le sentiment dans les pays grecs touchant la messe et les cérémonies des Latins. C'est *pourquoi il ne faut pas attribuer à toute la nation ce que notre nonce rapporte d'eux en cet endroit. C'est une faute où sont tombés presque tous ceux qui ont donné au public des relations de la croyance des Grecs et des autres nations du Levant. Ils attribuent à toute une nation les sentiments de quelques particuliers. Cependant c'est à quoi on devrait bien prendre garde*[23].

b) *Bien distinguer les Grecs latinisés de ceux qui ne le sont pas :*

Ceux qui voudront s'instruire de la théologie qui est en usage dans

22. *Ibid.*, pp. 375-376.
23. *Ibid.*, pp. 237-239.

le Levant doivent préférer les auteurs grecs à tous les autres. Car à la réserve de quelques disputes particulières, qui distinguent les différentes sectes les unes des autres, et qui regardent d'ordinaire le mystère de l'Incarnation, le reste est presque commun. L'Eglise grecque est la source de tout le christianisme qui est répandu dans l'Orient : et comme parmi les Mahométans, les Turcs et les Persans tirent leur théologie des Arabes, dont ils empruntent même les termes consacrés par cette prétendue théologie, aussi les Chaldéens et les autres chrétiens de l'Eglise orientale ont pris des Grecs la meilleure partie de leur théologie, et ils n'ont fait le plus souvent que traduire les livres grecs en leur langue. L'on remarquera néanmoins que la plupart des Grecs d'aujourd'hui, et principalement ceux dont les livres sont imprimés à Venise, ne suivent pas toujours les sentiments et les coutumes de leurs Pères. Ils ont quelquefois innové, et c'est en cela que la lecture des livres syriaques et arabes est utile pour découvrir avec plus de facilité ces sortes de changements. Ajoutez à cela qu'*il se trouve fort peu de nouveaux Grecs, qui aient l'esprit élevé au-dessus des traditions populaires et qui puisent la véritable théologie dans sa source. La plupart de ceux qui paraissent avoir quelque science en sont redevables aux auteurs latins. Et l'on peut même dire qu'ils ont en quelque façon dégénéré de leur ancienne simplicité pour s'attacher avec trop de scrupule à la méthode de nos théologiens.* Je ne parle que de ceux qui ont lu nos livres et qui ont fréquenté nos écoles. C'est ce qu'on peut reconnaître manifestement dans les ouvrages de Gabriel, archevêque de Philadelphie, qui a fait en quelques endroits comme un mélange de la théologie des Grecs et des Latins pour avoir voulu suivre la méthode de ces derniers. Melatius Syrigus, qui a écrit contre la prétendue confession de foi de Cyrille Lucar, patriarche de Constantinople, est à mon sens le plus savant de tous les nouveaux Grecs. Il fait voir fort au long que cette confession de foi, qu'on a voulu faire passer pour la vraie créance de l'Eglise grecque, est toute tirée de Calvin et de quelques autres protestants, dont il rapporte les témoignages. Il montre de plus assez clairement que son Eglise n'a jamais été dans ces sentiments ni du temps de Cyrille, patriarche de Constantinople, ni après sa mort. Il faut cependant avouer que ce théologien de l'Eglise d'Orient, tout éclairé qu'il est, doit la meilleure partie de son ouvrage à Bellarmin et à quelques autres de nos théologiens qui ont écrit sur les matières de controverse. Car si vous ôtez quelques sentiments qui sont singuliers à son Eglise, le reste de son livre n'est presque qu'un abrégé de nos auteurs latins. Quoi qu'il en soit, il réfute par de bonnes autorités prises de l'Ecriture et des Pères la nouvelle doctrine des protestants; et je suis surpris que les Grecs, qui ont donné au public une seconde édition du livre d'Agapius intitulé *Le salut des pécheurs*, n'ayent fait imprimer à Venise cet excellent ouvrage, qui leur serait beaucoup plus utile qu'une infinité d'autres livres de théologie qui sont imprimés au même lieu.

Au reste, il faut être ou ignorant ou préoccupé pour douter que les nouveaux Grecs soient dans les mêmes sentiments que les Latins touchant les sacrements, et en particulier touchant l'eucharistie. Ils suivent si exactement la théologie des Latins sur ce sujet, que pour se rendre plus

conformes à eux ils ont inventé le nouveau mot de *metousiosis* afin de mieux exprimer celui de *transsubstantiatio*. Ils reconnaissent, de plus, que ce qui reste après la consécration des mystères ne consiste qu'en des accidents séparés de toute substance. En un mot, ces Grecs sont si opposés à la doctrine des protestants, qu'ils les traitent de novateurs et d'hérétiques. Les noms même de Luther et de Calvin ne leur sont pas inconnus. *Il faut néanmoins avouer que la plupart de ces Grecs ne font que copier nos livres et qu'on peut bien mieux apprendre la créance de l'Eglise orientale de ceux qui n'ont eu aucun commerce avec nous. Il y a je ne sais quoi de plus fort et de plus naturel dans leur simplicité et même dans leur ignorance.* Car bien que le mot de *metousiosis* ou de *transsubstantiatio* ne leur soit pas connu, ils ne laissent pas que d'expliquer la même chose par d'autres termes, dont on s'est toujours servi dans l'Eglise, pour marquer ce changement. Les chrétiens du Levant, qui ont écrit en syriaque et en arabe, sont aussi demeurés dans cette ancienne simplicité. En effet, comme ils n'ont jamais eu parmi eux de Berangariens à combattre, aussi n'était-il pas besoin qu'ils inventassent un nouveau mot; et c'est ce qui a fait que Jérémie, patriarche de Constantinople, et Métrophane Critopule, patriarche d'Alexandrie, bien qu'ils fussent tous deux savants dans la théologie des Latins, n'ont point voulu se servir du mot *metousiosis* et de quelques autres termes qu'ils ne trouvaient point dans leurs anciens auteurs, parce qu'ils n'ont pas jugé qu'il fût à propos de les introduire dans l'Eglise grecque[24].

Cette situation entre Grecs latinisés et vrais Grecs est si chère à Richard Simon qu'il y revient souvent :

Il me semble néanmoins que l'auteur des Notes sur Gabriel de Philadelphie a le plus approché de la vérité en gardant le milieu entre les deux partis et en distinguant les Grecs nouveaux qui ont lu des livres des Latins, ou ont étudié dans leurs écoles, d'avec ceux qui n'ont aucun commerce avec les mêmes Latins; et il tombe d'accord que les premiers sont plus conformes aux Latins que les seconds, au moins dans ce qui regarde les façons de s'exprimer. L'auteur des remarques sur le *Voyage du mont Liban* a encore poussé plus avant ce sentiment. Car il affirme que les Grecs d'aujourd'hui ne font pour l'ordinaire que copier les livres des Latins, ne suivant pas toujours les sentiments de leurs pères; et, de plus, qu'ayant l'esprit peu élevé au-dessus des traditions populaires, ils ne prennent pas la peine de puiser la théologie dans son origine. Il ajoute même que les ouvrages de Gabriel, archevêque de Philadelphie, quoi qu'il soit du nombre de ceux qui ne sont pas réunis avec l'Eglise

24. *Ibid.*, préface. A propos des Grecs qui ont étudié dans les écoles catholiques, il a ces remarques :

L'on remarquera que bien loin que les Grecs qui ont étudié à Rome, ou en quelques autres écoles des Latins, soient portés à leur retour pour l'Église romaine; au contraire, ils sont les premiers à crier contre et à médire du pape et des Latins, de peur qu'on les soupçonne d'avoir pris dans leur voyage quelque chose de la croyance de Rome et de l'estime pour le rite latin. [...] Ceux qui ont étudié en chrétienté s'étudient pour l'ordinaire, sitôt qu'ils sont retournés, de paraître plus grecs que ceux qui ne sont jamais sortis de leur pays (*Extrait d'une relation manuscrite touchant l'élection du patriarche des Grecs en 1671*, dans *Bibliothèque critique*, t. I, pp. 356 et 348).

latine, ne sont autre chose qu'un mélange de la théologie des Grecs et des Latins; ce qui doit être entendu principalement de la méthode et des expressions. Le P. Morin a été aussi de ce sentiment quand il parle dans ses ouvrages de la Pénitence et des Ordinations de cet archevêque de Philadelphie.

Si l'on suit ce principe, qui est assez bien appuyé dans ces deux auteurs, l'on découvrira plus facilement quelle est la créance des Grecs et il sera aisé de concilier les opinions différentes de ceux qui ont écrit sur cette matière[25].

La préface de son petit livre : Histoire critique des créances et des coutumes des nations du Levant, *donne une vue d'ensemble de la pensée de Richard Simon*[26].

Il y a environ six ans, qu'étant sur le point de faire un voyage dans le Levant, un de mes amis de Paris me mit entre les mains cette *Histoire critique de la créance des Orientaux*, que je donne présentement au public sans savoir qui en est l'auteur. J'y ai seulement ajouté ce qu'on y trouvera sous le nom de supplément, je l'ai aussi retouchée en plusieurs endroits. Je ne puis nier qu'elle m'ait été d'un très grand secours dans mes voyages, où j'ai reconnu que la plupart des hérésies qu'on attribue aux peuples du Levant n'ont presque aucun fondement, bien que les missionnaires, pour faire mieux valoir leur emploi, les accusent d'un grand nombre d'erreurs qu'on trouvera expliquées avec netteté dans cette histoire. Il y a cette différence entre les prétendues hérésies des Orientaux

25. *Histoire critique*, pp. 4-5. Dans un cas particulier son sens critique lui permet de dire qu'on ne peut trouver le *Filioque* dans les textes anciens :

Touchant la procession du Saint-Esprit, il ne se peut faire, qu'ils aient dans leur symbole, comme ils l'ont, en effet, *que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils*, s'il n'y ont ajouté et du Fils, pour se conformer aux Latins. Je ne touche point maintenant au fond de la question qui est d'une trop longue discussion; mais je dis seulement, que cette manière d'exprimer la procession du Saint-Esprit n'est pas ordinaire aux chrétiens d'Orient, et que ceux qui s'en servent l'ont prise de nous. Comme les Grecs et les autres nations du Levant n'ont jamais eu de dispute entre eux sur ce point, l'on ne peut raisonnablement faire parler les uns d'une façon et les autres d'une autre. Je sais qu'Abraham Ecchellensis croit avoir lu dans un manuscrit arabe, que les coptes ont aussi dans leur symbole ces mêmes paroles touchant la procession du Saint-Esprit, *qui procède du Père et du Fils*. Mais elles ne se trouvent point dans celui que l'on a; le même exemplaire manuscrit qu'il cite est dans la bibliothèque du roi et l'article qui regarde la procession du Saint-Esprit est conçu en des termes qu'ils marquent simplement que le Saint-Esprit procède du Père. C'est pourquoi il faut se défier de tous ceux qui prétendent que les Orientaux lisent dans leur symbole le *ex filioque* des latins. *Car ou ils se trompent ou ils donnent occasion aux autres de se tromper; et c'est ce qui arrive d'ordinaire à ceux qui veulent concilier toutes les différentes opinions, comme il serait facile de le justifier par les livres d'Arcudius, de Léo Allatius et d'Abraham Ecchellensis.* Aussi n'ai-je pas suivi ces auteurs, sans examiner leurs raisons; et l'on trouvera même que je m'en suis quelquefois éloigné. Par exemple, je n'ai pas cru qu'il fût à propos d'ajouter foi à tout ce que Léo Allatius a écrit de ce Gabriel dont j'ai parlé au commencement de mes remarques, qui prit la qualité du patriarche d'Alexandrie au temps du pape Clément VIII. Ce n'est pas que je veuille blâmer la méthode de ce savant homme; au contraire, je suis persuadé que cette manière de concilier les sentiments des deux Églises est très utile. Je souhaiterais seulement qu'il eût gardé un peu plus l'esprit de conciliateur, qui ne se trouve pas aussi toujours dans les écrits d'Arcudius et d'Abraham Ecchellensis.

26. On ne se laissera pas impressionner par la présentation; tout le livre, comme la préface, est de Richard Simon.

et celles des peuples de l'Europe[27], que les premiers, ayant l'esprit fort subtil, ont inventé une théologie raffinée, sur les principes de laquelle ils ont établi leurs opinions; au lieu que les derniers ayant l'esprit moins subtil, ont aussi été les auteurs d'hérésies plus grossières et plus sensibles. Comme nous sommes dans un temps où l'on s'applique à la réunion des religions, je ne doute pas que cet ouvrage ne serve beaucoup à faire voir qu'il y a souvent de l'illusion dans l'esprit de ceux qui condamnent avec trop de facilité les sentiments de leurs frères. Les catholiques épurés lisent avec plaisir l'exposition de la foi de l'Eglise romaine par un sage prélat[28], qui montre évidemment que les protestants ont imposé à cette Eglise, en lui attribuant des opinions dont elle est entièrement éloignée. La Cour de Rome, qui a loué cet ouvrage, fait assez connaître qu'elle n'approuve point plusieurs petits usages qui sont autorisés par les théologiens du second ordre. L'on rend encore moins de justice aux Eglises d'Orient, qu'on a accusées mal à propos d'une infinité d'hérésies, comme l'auteur de cette critique le fait voir par des preuves convaincantes; et avant lui un savant bibliothécaire du Vatican s'était plaint hautement du peu de charité que quelques théologiens latins, qui mettaient tout en dispute, avaient pour les peuples du Levant, auxquels ils insultaient, sans avoir pitié de leurs misères. Il reproche à ces théologiens de n'avoir aucun égard à la vérité dans leurs disputes contre les Orientaux, mais de rapporter toutes choses à leurs usages et coutumes, en condamnant tout ce qui n'y était point conforme. Cette plainte, que Luc de Holstein n'a faite qu'en termes généraux, se trouve ici expliquée en particulier, et l'on justifie par de puissantes raisons qu'il y a eu bien de l'emportement de la part des Latins dans toutes ces disputes. Ce n'est pas aujourd'hui que cet esprit règne parmi la plupart des théologiens; et ainsi on ne doit pas toujours s'en rapporter au plus grand nombre, mais aux plus savants et aux moins emportés. C'est sur ce pied-là qu'on doit juger de l'exposition de la foi catholique par un évêque de France, quoique les protestants parlent de ce livre comme d'un ouvrage peu sincère, et qui déguise la véritable créance de l'Eglise romaine. Je ne doute point aussi que bien des gens, surtout des missionnaires, n'aient les mêmes sentiments que l'auteur de cette critique, qui vient, diront-ils, faire hors de saison l'apologie de ceux qui ont été condamnés comme hérétiques par des conciles généraux. Mais outre qu'il ne parle de la créance de ces prétendus hérétiques que de la manière qu'elle est aujourd'hui, il me semble que les faits dont il traite sont du nombre de ceux qui sont sujets à révision. [...] il n'y a qu'à jeter les yeux sur les Actes qu'on a produits, outre qu'on y reconnaîtra la véritable créance des chrétiens de l'Eglise orientale, on y trouvera en même temps leur défense non seulement contre ce qui leur a été objecté par les théologiens catholiques, mais aussi contre ce qui leur a été attribué par les protestants.

Tout se résume dans cette réflexion savoureuse : Il serait à souhaiter que ceux qui se sont appliqués à nous faire connaître la créance des chrétiens du Levant eussent été capables de toutes ces réflexions. Ils ne se-

27. Il s'agit des protestants.
28. Bossuet.

raient point tombés dans des fautes si grossières et qui les rendent suspects lors même qu'ils disent la vérité; parce qu'*ils habillent souvent à la romaine les Grecs, les Syriens et les autres peuples de l'Orient*[29].

Conclusion : l'originalité de Richard Simon

Nous ne pouvons songer à juger dans une si brève présentation la pensée de Richard Simon. Il importerait cependant de bien distinguer ce qu'il y a en elle de profondément valable et les déviations auxquelles elle peut conduire par une certaine mésestime de la théologie.

Une véritable mise au point supposerait d'ailleurs qu'on situe son effort au sein de l'effort entrepris par les Arcudius, Allatius, etc., et les théologiens du XVIIe siècle[30].

Dès maintenant, nous pouvons dire cependant qu'il est un des premiers, sinon le premier, à avoir un sens aigu du développement. C'est en fonction de cette perception fondamentale qu'il a créé un genre littéraire nouveau, le genre « Histoire critique », remarquable par son objectivité et sa sérénité.

fr. M.-J. Le Guillou, O. P.

29. *Voyage*, préface. Noter aussi cette réflexion :

Enfin, je sais que quelques théologiens un peu trop délicats méprisent tout ce qui porte le nom de voyage; mais ils devraient considérer qu'on peut en tirer de grands secours, et que les voyages, surtout ceux du Levant, servent beaucoup à éclaircir les difficultés qui se trouvent dans les anciennes histoires, et même dans l'Écriture Sainte.

30. On pourrait, semble-t-il, classer en trois grands groupes les genres littéraires qui ont été utilisés jusqu'au XVIIe siècle dans la controverse entre orthodoxes et catholiques : *a*) le genre *Disputatio*, représenté par les innombrables *Adversus errores Graecorum*, genre qui analyse les différences et dans lequel le schisme est considéré sous l'unique angle des divergences doctrinales destinées à être éliminées par la controverse théologique; *b*) le genre *Concordantia*, genre apologétique destiné à manifester, face aux protestants, l'unité de croyance des Églises latine et orientale; *c*) le genre *Histoire critique* que nous venons d'analyser rapidement. Il y aurait enfin à caractériser le genre *œcuménique* actuel et à le situer par rapport à ces trois genres littéraires. On pourrait de même présenter une histoire des rapports entre catholiques et protestants par la simple analyse des genres littéraires utilisés : *a*) le genre *controverse* avec Bellarmin; *b*) le genre *variations* avec Bossuet; *c*) le genre *symbolique* avec Moehler, et, une nouvelle fois, le genre *actuel*. Nous reviendrons bientôt sur ces sujets particulièrement importants.

Une étape nouvelle dans les relations entre anglicans et presbytériens

On a récemment souligné ici même (*Istina*, 1955, p. 469) le rôle particulier que veut jouer l'Eglise d'Angleterre dans le mouvement de réunion chrétienne, en cherchant à se rapprocher à la fois des Eglises de type catholique et des Eglises de type protestant, sa *comprehensiveness* l'apparentant aux unes et aux autres. L'effort de rapprochement du côté protestant a été ces derniers temps particulièrement mis en relief par la publication du *Rapport* des conversations qui ont eu lieu entre l'Eglise d'Angleterre et l'Eglise presbytérienne d'Ecosse. Ce rapport montre tout le progrès qui a été réalisé durant les dernières décades dans les relations entre Eglises anglicanes et Eglises presbytériennes.

L'intérêt de ce rapport est en effet de présenter non seulement la confrontation de deux Eglises particulières, les Eglises d'Angleterre et d'Ecosse, mais, par la participation de représentants de l'Eglise épiscopale d'Ecosse et de l'Eglise presbytérienne d'Angleterre, la confrontation plus générale de deux types très différents d'organisation ecclésiastique, le type épiscopalien et le type presbytérien. De plus, il ne s'agit plus seulement, comme dans le cas de l'Eglise de l'Inde du Sud, de membres assez éloignés des communions anglicane et presbytérienne, mais ce sont les Eglises-mères de ces deux communions qui poursuivent un mouvement vers la réunion. Il importe en effet de souligner que le cas de l'Inde du Sud est loin d'être isolé, et qu'en différentes régions du monde des conversations analogues ont eu lieu avec des résultats plus ou moins encourageants, en particulier aux Etats-Unis, au Canada, en Australie, en Afrique Occidentale, dans lesquelles des Eglises anglicanes ont cherché un rapprochement avec des Eglises presbytériennes, méthodistes ou congrégationalistes. Dans tous ces cas, le point névralgique est évidemment celui de l'unification des ministères d'Eglises épiscopales

et non-épiscopales. Dans le cas qui nous intéresse ici, l'étude doctrinale de l'épiscopat a été poussée assez loin, et c'est certainement le point le plus important des présentes conversations.

Pour mieux saisir l'intérêt du *Rapport* publié ci-après, ainsi que des autres documents du dossier de ces conversations, il ne sera pas inutile de les situer dans le contexte historique, aussi bien que théologique, des relations entre anglicans et presbytériens.

1. *Contexte historique. — L'Eglise d'Angleterre et les presbytériens écossais depuis la Réforme*[1].

Si après la Réforme l'Eglise d'Angleterre est restée fidèle au système épiscopal, et si, jusqu'au milieu du XVIIe siècle, les tendances protestantes extrêmes du puritanisme ont été seulement le fait d'une minorité influente, il n'en fut pas de même en Ecosse. Jusqu'en 1560, les Stuart maintinrent l'Eglise catholique en Ecosse en communion avec Rome, tandis que les tendances réformatrices se répandaient surtout sous l'influence de John Knox, appuyé par l'aristocratie en lutte contre le pouvoir royal. Les protestants écossais s'inspiraient surtout de Calvin, et, en différents endroits se développaient des communautés organisées sur le modèle presbytérien de Genève. Lorsqu'en 1560 la Réforme triompha en Ecosse, l'Eglise écossaise, bien que les évêques y fussent maintenus, s'organisa sur le type presbytérien.

Jusqu'à cette époque, les relations entre l'Eglise anglicane et les presbytériens anglais et écossais étaient restées bonnes, comme du reste avec les Eglises réformées non épiscopales du continent, dont on reconnaissait la légitimité en raison des circonstances. Mais vers 1572, une attaque des puritains anglais contre le régime épiscopal, menée par Thomas Cartwright, déclencha une réaction de la part de Whitgift le futur archevêque, et des évêques anglicans. Les premiers affirmaient que seul le type presbytérien était conforme à l'Ecriture; l'épiscopat était une corruption humaine du ministère divin. Les seconds répondirent en rappelant que l'épiscopat était de droit divin, en tant qu'institution apostolique seule mandatée pour assurer la véritable continuité du ministère; en conséquence, le ministère presbytérien était invalide[2].

1. Pour une étude approfondie des relations entre anglicans et presbytériens, on consultera avec profit l'ouvrage du prof. Norman Sykes, *Old Priest and New Presbyter Episcopacy and Presbyterianism since the Reformation, with especial Relations to the Churches of England and Scotland*, Cambridge, University Press, 1956. C'est une excellente étude historique, mais sa position théologique (ou plutôt son absence de vraie théologie) est critiquée par certains.

2. L'invalidité des ordres presbytériens n'a pourtant jamais été catégoriquement affirmée par les anglicans. Voir, par exemple, la position d'Andrewes un peu plus tard, textes cités par Mason, *The Church of England and Episcopacy*, pp. 72-73.

A partir de 1603, les couronnes d'Angleterre et d'Ecosse sont réunies, et Jacques Ier, bien que d'éducation calviniste, s'appuya en Ecosse sur l'épiscopat pour affermir son pouvoir. Andrewes, puis les grands théologiens carolins comme Laud et Taylor, affirment la ligne catholicisante de l'Eglise anglicane, tandis que Charles Ier impose à l'Ecosse la foi et la constitution d'une minorité anglicane. Mais à la suite de la Révolution de 1640, l'épiscopat est aboli dans toute la Grande-Bretagne (1643), tandis qu'à l'instigation du Parlement presbytérien, l'Assemblée de Westminster établit les formules constitutives du presbytéranisme anglais : Confession de foi de Westminster, Forme de gouvernement ecclésiastique presbytérien; ces formules sont encore aujourd'hui normatives pour les Eglises presbytériennes en Angleterre et en Ecosse, et pour les Eglises qui en sont issues.

Après la Restauration de 1660, l'Acte d'uniformité (1662), rétablissant en Angleterre et en Ecosse le régime épiscopal, renforça les exigences relatives au ministère, en demandant que tout ministre qui se mettrait au service de l'Eglise d'Angleterre (réformés du continent, ministres presbytériens établis sous la République) ait reçu l'ordination d'un évêque. Il faut cependant noter que les évêques écossais n'exigèrent pas la réordination des ministres presbytériens.

Entre 1660 et 1688, des discussions s'amorcèrent entre épiscopaliens et presbytériens en Angleterre, en vue de trouver une formule permettant d'unifier les deux types de gouvernement ecclésiastique en une structure unique d'épiscopat modéré par un consistoire. Ces discussions aboutirent à un échec, et à partir de ce moment le fossé alla s'élargissant entre les deux tendances, épiscopale et presbytérienne.

La Révolution de 1688, qui renversa Jacques II le catholique, amena au pouvoir Guillaume III tout dévoué au protestantisme. En même temps qu'il accordait la liberté de culte aux « dissidents » (protestants anglais non anglicans), il désétablissait en Ecosse l'Eglise anglicane au profit des presbytériens. C'était le triomphe des réformés écossais, qui n'avaient cessé depuis 1560 de lutter pour obtenir la liberté de l'Eglise écossaise vis-à-vis de la Couronne, dont les évêques n'étaient à leurs yeux que les représentants et les fonctionnaires. Cette lutte contre l'emprise anglaise sur l'Eglise d'Ecosse a marqué profondément les presbytériens écossais et leur a inspiré une horreur instinctive de l'épiscopat, en même temps qu'un sens très vif de la liberté religieuse par rapport au pouvoir civil.

L'Eglise épiscopale subsista en Ecosse, mais son existence devint de plus en plus difficile. Elle connut à son tour la persécution entre 1746 et 1792, et fut presque réduite à néant; elle parvint néanmoins à préserver la continuité de ses évêques, et ce fut elle qui donna l'épiscopat à l'Eglise « anglicane » américaine en 1784. Elle a repris de la force depuis ce temps, et s'est développée surtout dans la gentry, où elle est très influente. Elle

a préservé les principes catholiques de façon plus pure que l'Eglise d'Angleterre, et constitue actuellement une force de résistance à une union hâtive qui pourrait compromettre ces principes.

Dans l'Eglise d'Angleterre, le mouvement tractarien au XIXe siècle poussa la doctrine de l'épiscopat dans un sens plus catholique que ne l'avait jamais fait la théologie anglicane, en en faisant dépendre la validité des sacrements. Mais son action sur la position officielle de l'Eglise d'Angleterre fut lente; la Conférence de Lambeth de 1888 posait comme fondement de toute réunion des Eglises le fameux « Quadrilateral » : Ecritures, Symboles, Sacrements de Baptême et de Communion, Episcopat historique; et la Conférence de 1908 reconnaissait que les Eglises presbytériennes possédaient les qualifications correspondant aux trois premiers articles. Actuellement, bien que le courant anglo-catholique ait acquis une forte influence, on peut dire que l'opinion prédominante dans l'Eglise anglicane est favorable à un rapprochement avec les Presbytériens.

Cette rapide revue historique nous amène au temps des conversations actuelles; elle montre quels peuvent être les facteurs « non-théologiques » qui jouent pour ou contre le rapprochement : tenaces préventions anti-épiscopales en Ecosse, doublées d'une défiance vis-à-vis de tout ce qui vient d'Angleterre; résistance de l'Eglise épiscopalienne en Ecosse à toute compromission des principes catholiques. Par contre, il faut noter la sympathie qu'éprouve pour les Eglises protestantes indépendantes (*Free Churches*) une « Low Church » consciente de sa force montante au sein de l'Anglicanisme; et d'un autre côté les tendances « catholiques » qui se font jour dans l'Eglise d'Ecosse poussent vers un rapprochement avec l'épiscopalisme.

Le mouvement actuel de rapprochement remonte, ainsi que d'autres dans la direction des *Free Churches*, à la Conférence de Lambeth de 1920, qui avait lancé un *Appel à tous les chrétiens en faveur de l'Unité*; cet appel contenait une proposition de réunion basée sur l'admission universelle de l'épiscopat historique et des ordinations épiscopales (c'est-à-dire conférées par un évêque), assortie d'une offre, de la part de l'épiscopat anglican, d'accepter des autorités des autres confessions, après mise au point des conditions d'union, « toute forme de commission ou de reconnaissance qui autoriserait notre ministère auprès de leurs communautés comme ayant sa place dans l'unique vie de famille ».

Cet appel ne put être pris en considération par les Eglises presbytériennes d'Ecosse qu'en 1931, après qu'elles eussent elles-mêmes effectué leur réunification.

Dès 1932, des conversations s'engagèrent entre deux comités désignés respectivement par l'archevêque de Cantorbéry et l'Assemblée Générale de l'Eglise d'Ecosse, avec la participation d'observateurs de l'Eglise épiscopalienne en Ecosse et de l'E-

glise presbytérienne d'Angleterre[3]. En 1933, une résolution de l'Assemblée Générale Ecossaise vint en entraver les travaux, en exigeant, comme préalable à tout accord, la reconnaissance d'une égale validité des Ordres et des Sacrements des deux Eglises (Document II). Cette décision, qui sembla sur le moment être un obstacle au rapprochement, devait pourtant être implicitement admise par toutes les conférences ultérieures. En 1934, la Commission conjointe publia un rapport (Document I) sur les conversations, dont la partie essentielle est constituée par une série de points d'accord doctrinaux et de points d'action à entreprendre en commun. Les premiers contenaient quelques formules équivoques, du fait qu'on avait voulu aller jusqu'à la limite de l'accord doctrinal. Parmi les seconds, deux points devaient faire difficulté, une proposition d'échange de prédicateurs, et un encouragement à l'admission occasionnelle de communiants d'une Eglise dans l'autre. L'Assemblée Générale Ecossaise de mai 1934 (Document III) reçut ce Rapport sans aucune réserve. Les Convocations de Cantorbéry et d'York de 1935 (Documents IV et V) mirent comme condition l'accord des évêques de l'Eglise épiscopale en Ecosse. Ceux-ci, à la demande de l'archevêque de Cantorbéry, présentèrent en 1935 des observations sur le Rapport (Document VI), dont le point le plus important est leur opposition aux échanges de prédicateurs, sauf cas exceptionnels et en dehors des services canoniques, et à l'admission même occasionnelle de communiants d'une Eglise dans l'autre, sans pourtant qu'aucune censure soit prise à l'égard des contrevenants.

Les conversations ne purent être reprises avant la guerre. Il fallut attendre 1946 pour qu'un nouveau pas fût fait; ce fut le sermon que prononça l'archevêque de Cantorbéry, Dr Fisher, devant l'Université de Cambridge (Document VII)[4]. Dans ce sermon, qui eut un grand retentissement, le Primat, constatant les difficultés rencontrées par les tentatives d'union basées sur des schèmes constitutionnels (le projet d'union des Eglises de l'Inde du Sud était alors près d'aboutir), proposait que les Eglises non épiscopales, qui admettaient en théorie la nécessité de l'épiscopat pour l'Eglise réunie de l'avenir, fissent l'essai de cette institution dans leur propre gouvernement en se faisant consacrer des évêques par les Eglises épiscopales; une telle démarche favoriserait l'intercommunion. Notons ici que cette proposition tend à faire croître en catholicité les Eglises dont les anglicans veulent se rapprocher; le Primat relève aussi la situation provisoirement illogique à laquelle amènerait une inter-communion

3. Le rapport de cette conférence a été publié par le Dr G. K.A. Bell, dans ses *Documents on Christian Unity — Third Series 1930-1948*, Oxford, University Press, 1948, au n° 180. Les réactions officielles en Écosse et en Angleterre se trouvent aux n°s 179, 181-184.

4. *A Step Forward in Church Relations*, publié en appendice au *Rapport* de 1951 mentionné ci-après.

partielle, en constatant que c'est la seule façon pratique d'avancer. On a là deux constantes de la politique anglicane de réunion.

Les réactions à cette proposition furent diverses; il semble qu'en Ecosse l'idée d'accepter l'épiscopat se soit heurtée à une vive répugnance. Néanmoins, lorsque les conversations reprirent en 1949, elles prirent pour base les conclusions du Rapport de 1934 et le Sermon de Cambridge. Le Rapport de ces conversations, publié en 1951 (Document VIII)[5], mentionne pour la première fois l'éventualité d'une double politique, à court terme et à long terme, en vue de la réunion; seule la première est étudiée alors; reprenant les difficultés soulevées par les points d'action commune envisagés en 1934, le Rapport cherche à surmonter les oppositions aux échanges de prédicateurs et à l'admission occasionnelle de communiants; des suggestions sont faites à ce sujet aux autorités anglicanes; pour le deuxième point, seule l'admission de presbytériens à la communion dans les églises anglicanes est envisagée, le cas inverse semblant inacceptable.

Ces suggestions furent reçues avec des adaptations par les Convocations en 1952 (Document IX)[6]. En 1953, l'Assemblée Générale Ecossaise (Document X) insista pour une reprise des conversations dans le but d'étudier les fondements théologiques d'une politique de rapprochement à long terme. En même temps que des études étaient entreprises par les théologiens anglicans et presbytériens pour élucider les problèmes posés par l'unification des ministères épiscopaux et non-épiscopaux[7], les conversations furent reprises en 1954; le Rapport vient d'en être publié en mai 1957. L'importance de ce document (XI)[8], qui est l'essentiel du dossier publié ci-après, est considérable, à un double point de vue : d'une part, il présente une étude théologique approfondie du ministère en général et de l'épiscopat en particulier, en relation avec le sacerdoce de l'Eglise universelle et la succession apostolique; d'autre part, il élabore une solution pratique de la divergence ecclésiologique des deux confessions; cette solution consiste à établir dans les Eglises presbytériennes

5. *Relations Between the Church of England and the Church of Scotland. A Joint Report*, Church Information Board, London, 1951.

6. Ce texte (n° 9) et le suivant (n° 10) sont publiés en appendice au *Rapport* de 1957 mentionné ci-après.

7. Du côté anglican, l'ouvrage déjà mentionné du prof. Norman Sykes, *Old Priest and New Presbyter*, contribuait à éclaircir les questions historiques. Du côté presbytérien, signalons une étude approfondie sur le sens théologique et la place dans l'Église du ministère et en particulier de l'épiscopat, par le prof. T. F. Torrance (l'un des membres du Comité écossais aux dernières conversations), *Royal Priesthood*, S. J. T. Occasional Papers n° 3, Edinburgh, 1955.

8. *Relations Between Anglican and Presbyterian Churches. A Joint Report*, S.P.C.K., London, 1957, et St. Andrew Press, Edinburgh, 1957. En appendice, outre les réactions officielles depuis 1951, se trouvent deux importantes études d'ordre théologique et pastoral sur les Anciens dans l'Église d'Écosse, par deux Anciens écossais. Ces études constituent le document n° XII de notre dossier.

des évêques consistoriaux (*bishops in presbytery*), consacrés par des évêques anglicans et prenant dans le Consistoire la fonction de présidents et de principaux ministres des ordinations, et à renforcer dans les Eglises anglicanes la participation des laïcs au gouvernement ecclésiastique et à l'autorité doctrinale. Bien que la commission conjointe recommande aux Eglises d'étudier soigneusement le Rapport avant de prendre aucune décision, elle souligne néanmoins avec beaucoup d'insistance l'urgence d'un mouvement précis de rapprochement, dont elle indique les jalons essentiels. Il est vraisemblable que la Conférence de Lambeth, qui va se réunir en juillet 1958, sera amenée à se prononcer sur le projet présenté dans ce rapport; certains souhaitent une évolution assez rapide du mouvement, bien que beaucoup, surtout en Ecosse, le jugent prématuré.

Pour en saisir toute la portée, il importe maintenant de préciser le contexte théologique de ces conversations.

2° *Contexte théologique. — L'Eglise, le Ministère, l'Episcopat, dans les théologies anglicane et presbytérienne.*

Sur la question du ministère les divergences entre anglicans et presbytériens sont très accusées dans le domaine de la discipline ecclésiastique et de l'organisation pratique. Dans la discussion théologique, il semble qu'en face des positions assez fermes des presbytériens, les divisions doctrinales des anglicans ne soient pas très favorables au maintien d'une ligne théologiquement cohérente, et favorisent les solutions de compromis.

A. — Episcopaliens[9]

En effet, entre théologiens « catholiques » et « protestants » dans les Eglises anglicanes, il y a une profonde divergence au sujet du ministère et en particulier de l'épiscopat. Si tous restent attachés à la position pratique du *Prayer-Book* et de l'*Ordinal*, suivant laquelle l'Eglise d'Angleterre conserve les évêques, les

9. Sur la question de l'épiscopat dans l'anglicanisme, voir Mason, *The Church of England and Episcopacy*, Cambridge, University Press, 1914, publiant de nombreux textes des théologiens anglicans des XVIe et XVIIe siècles. Plus récemment, *The Historic Episcopate in the Fullness of the Church*, sept essais édités par Kenneth M. Carey, Dacre Press, Westminster, 1954. Ces études expriment la vue de théologiens anglicans libéraux en face des problèmes posés par l'Église de l'Inde du Sud. Les conclusions d'ensemble sont dégagées dans le sixième essai : *The Historic Episcopate* de H. W. Montefiore (pp. 105-128). C'est une théologie orientée vers l'action œcuménique. D'un point de vue moins spéculatif, la vue quasi officielle sur les schismes et les relations des ministères est exposée par le Dr G. K. A. Bell, évêque de Chichester, président du Conseil mondial des Églises, dans son ouvrage, *Christian Unity — The Anglican Position*, Hodder and Stoughton, London, 1948; voir surtout, pp. 138-149, les conclusions qui se dégagent des conversations aux U.S.A., au Canada et en Australie.

prêtres et les diacres tels qu'ils ont toujours existé dans l'Eglise, ils se séparent lorsqu'il s'agit de préciser la signification doctrinale de ces fonctions.

Les premiers voudront voir dans le ministère anglican un ministère catholique au plein sens du mot, avec son aspect sacerdotal[10]. L'épiscopat « historique » est la garantie de l'Eglise, un élément de son *esse*, sans lequel elle ne peut se dire en réalité l'Eglise du Christ et des apôtres, et par lequel, à travers une succession ininterrompue de consécrations épiscopales, elle transmet la foi évangélique et la grâce des sacrements.

Les seconds, les « evangelicals »[11], pour qui l'apostolicité de l'Eglise consiste dans l'identité entre le témoignage qu'elle porte du Christ et le témoignage des apôtres, verront avant tout dans le ministère une fonction relative à la parole et aux sacrements : l'Eglise est le lieu où la Parole est convenablement prêchée et les sacrements correctement administrés. Pour eux, l'épiscopat est tout au plus un élément du *bene esse* de l'Eglise, un mode d'organisation ecclésiastique parmi d'autres, présentant de réels avantages : lien avec le passé, soutien de la proclamation de l'Evangile, caractère plus personnel des relations à l'intérieur des Eglises particulières; il n'accepteront pas d'y voir un ministère divinement institué, et une condition de l'appartenance réelle à l'Eglise universelle. Ils n'auront donc pas d'objection à communier avec des Eglises qui en sont dépourvues, et qui de plus professent une foi beaucoup plus proche de la leur que celle de leurs coreligionnaires anglo-catholiques.

Entre ces positions extrêmes, il y a place pour des nuances variées. On peut en rassembler certains traits qui représentent la position pratique des principaux artisans du mouvement de rapprochement, c'est-à-dire d'une proportion notable de l'épiscopat et des organes officiels de l'Eglise d'Angleterre[12]. L'épiscopat est un élément de la plénitude de l'Eglise, de son *plene esse*; il doit devenir un élément essentiel de l'Eglise réunie de l'avenir, de l'Eglise universelle, sans qu'on puisse le considérer d'ici là comme une condition nécessaire à l'authenticité chrétienne des Eglises séparées, ou à la validité de leur ministère; on peut dire de même que d'autres Eglises ont conservé des éléments qui viendront participer de façon essentielle à la plénitude de l'Eglise réconciliée. La vocation particulière des Eglises anglicanes serait de rendre l'épiscopat aux Eglises qui l'ont perdu ou abandonné.

10. La position anglo-catholique est exposée et défendue par l'ouvrage collectif publié par Kirk, *Apostolic Ministry*, Hodder and Stoughton, London, 1946. Cet ouvrage très important a donné lieu à une ardente controverse.

11. On peut trouver cette position dans *The Church of God*, de F. J. Taylor, London, 1946. Voir également *The Ministry of the Church*, Canterbury Press.

12. Voir *The Historic Episcopate*, et l'ouvrage du Dr Bell, cités plus haut, qui représentent exactement cette position.

Cette dernière position, dont l'importance est grande pour tous les essais de rapprochement, suppose que les divisions présentes des chrétiens sont des schismes *à l'intérieur de l'Eglise* (*schisms in the Church*). La doctrine catholique maintenant qu'il n'y a de schismes qu'hors de l'Eglise (*schisms from the Church*), qu'il n'y a qu'une véritable Eglise dont les autres se sont séparées, doctrine commune aux catholiques romains et aux orthodoxes, est rejetée par ces anglicans comme injurieuse aux consciences chrétiennes et contredite par l'histoire de l'Eglise. L'Eglise universelle est donc pour eux actuellement divisée en Eglises séparées qui retiennent chacune quelques éléments de la plénitude catholique; le ministère dans chacune d'elles est un ministère de l'Eglise universelle, mais son efficience est entravée par les divisions, et se limite aux frontières des Eglises séparées, ou des groupes d'Eglises ayant accepté l'intercommunion. Une réintégration, un remembrement de l'Eglise catholique suppose, une fois réglées les questions de foi et de doctrine, que chaque Eglise particulière communique aux ministères des autres Eglises le pouvoir ministériel, en un sens la juridiction, qui lui est propre et qui les accrédite à ses yeux. Ainsi, dans une telle position, il n'existe pas d'ordres invalides; l'ordination épiscopale n'étant pas actuellement un élément essentiel du ministère dans l'Eglise universelle, les ministères non épiscopaux sont déficients, et d'autant plus qu'ils s'écartent davantage d'une succession apostolique authentique, mais conservent cependant, à l'intérieur des confessions particulières, un certain pouvoir spirituel et une certaine autorité (« ordre » et « juridiction »). Les ministères épiscopaux ont la plénitude de l'ordre, mais sont limités quant à la juridiction.

Pratiquement, quoi qu'il en soit de ces divergences doctrinales, qui peuvent affecter sérieusement la position des épiscopaliens dans les conférences œcuméniques, les exigences pratiques sont maintenues par tous : nécessité de ministres ordonnés par des évêques pour l'accomplissement régulier de l'Eucharistie, nécessité d'une confirmation administrée par un évêque pour donner aux membres de l'Eglise leur plein statut de communiants, reconnaissance d'une autorité doctrinale propre aux évêques, en particulier rôle prépondérant du collège épiscopal dans les décisions concernant la foi et la doctrine. De plus, les épiscopaliens ne pourront admettre l'intercommunion avec une autre Eglise avant que celle-ci ait acquis un ministère épiscopal; c'est peut-être là le point le plus stable de la position anglicane dans les discussions œcuméniques.

B. — Presbytériens[13]

Le système presbytérien est, en dehors des systèmes épiscopaliens, l'organisation ecclésiastique la plus solide et la plus représentative de l'ordre de l'Eglise. Evitant l'excès des sectes puritaines, où le ministre est désigné et ordonné par la seule congrégation locale, il s'attache néanmoins à ce que le ministère soit bien une émanation de l'ensemble du corps de l'Eglise, à qui il est donné par Dieu comme une grâce, et non pas une organisation hiérarchique imposée aux laïcs par une caste sacerdotale.

Les presbytériens insistent sur le caractère universel du sacerdoce dans l'Eglise : c'est toute l'Eglise qui participe au ministère du Christ, Roi, Prêtre et Prophète. Dans cet ordre sacerdotal universel, les ministres sont mis à part pour le service de la parole et des sacrements, de par une institution divine; ils sont choisis et désignés par l'Eglise entière représentée par le Consistoire (*Presbytery*), qui groupe en nombre égal les ministres et les anciens laïques d'un certain nombre de paroisses; la communauté paroissiale pour laquelle ils sont désignés doit approuver le choix du Consistoire; enfin l'ordination proprement dite appartient aux ministres ou presbytres-prédicateurs (distingués des anciens ou presbytres-gouvernants) qui imposent les mains à l'ordinand et prient pour lui. Il importe de préciser ici que cette ordination, d'après l'opinion de la grande majorité des presbytériens, n'est pas la transmission d'un pouvoir d'ordre, au sens catholique. Si les ministres reçoivent un pouvoir, c'est immédiatement du Christ agissant dans son Eglise. Le fait que l'ordination soit réservée aux ministres est avant tout une mesure d'ordre et de discipline. Certains théologiens seraient pourtant disposés à voir quelque chose de plus dans ce rite[14].

Dans le gouvernement de l'Eglise, les laïcs doivent avoir une part égale à celle des ministres, à tous les niveaux : paroisse,

13. On trouvera de bonnes indications sur les positions presbytériennes dans un article de John M. Barkley, *La signification de l'Ordination*, dans la revue *Verbum Caro*, n° 43, pp. 240-250. Sur l'institution des Anciens, voir l'appendice au *Rapport* de 1957, publié ci-après (Doc. n° XII) : *The Eldership-Historical Study*, par John H. S. Burleigh, qui indique rapidement les controverses qui ont eu lieu au sujet de l'ordre des Anciens, et les positions doctrinales sur la question. Tout le problème du ministère et de l'épiscopat dans leur rapport au sacerdoce du Christ et au sacerdoce universel de l'Église est traité d'un point de vue théologique par Torrance dans l'ouvrage déjà signalé, *Royal Priesthood*; Torrance représente la tendance High Church du presbytéranisme écossais, et ses vues ne seraient sans doute pas acceptées par la majorité des ministres de son Église engagés dans les responsabilités pastorales. On a pu regretter que ces derniers ne soient pas assez représentés dans les comités des conversations, formés plutôt de théologiens.

14. Voir John M. Barkley, *art. cité*, p. 248. Le rôle exclusif des ministres dans l'ordination presbytérienne apparente celle-ci à l'ordination épiscopale.

gouvernée par la Kirk-session qui groupe autour du ministre un certain nombre d'anciens solennellement mis à part dans ce but; Consistoire, où chaque paroisse délègue un ancien pour siéger avec les ministres paroissiaux, Synodes provinciaux, Assemblée générale de l'Eglise. Dans ces trois dernières assemblées, le nombre des laïcs est égal à celui des ministres.

Des divergences théologiques existent au sujet des anciens [15]. Les uns les assimilent aux ministres, dans un même ordre comprenant les presbytres-prédicateurs et les presbytres-gouvernants. Les autres les distinguent des ministres de la parole et des sacrements, du fait que l'Eglise est constituée par la prédication de la parole et l'administration des sacrements. On pourrait assimiler ces anciens à des diacres, tout en précisant qu'ils sont des laïcs, représentant les laïcs à côté des ministres, comme la réponse de l'Eglise, dans la vie et le culte, au don de la parole et des sacrements par le ministre [16].

En ce qui concerne l'épiscopat, les presbytériens s'en tiennent à l'Ecriture, dans laquelle les deux termes de *presbytre* et d'*épiscope* désignent la même fonction [17]. L'*épiscopè* est exercée collectivement dans l'Eglise par le collège des presbytres (ministres et anciens), et dans chaque paroisse au nom du collège, par le ministre de la paroisse. Ainsi c'est le ministre qui préside l'Eucharistie, qui admet les fidèles à la communion par une sorte de confirmation; ce sont les ministres du Consistoire qui ordonnent leurs confrères, le Consistoire qui exerce la vigilance pastorale, et décide en matière doctrinale; ce sont les différentes Saintes Cours (consistoire, synode, assemblée générale) qui représentent l'Eglise dans les relations intérieures et extérieures. La crainte de la prélature fait qu'on s'est refusé jusqu'ici à admettre un président permanent au Consistoire et aux autres cours, où l'on a seulement accepté des modérateurs élus pour un temps [18]. Mais il n'est pas inconcevable qu'en vue de faciliter

15. Cf. *La fonction d'Ancien — Étude historique*, document n° XII ci-après.

16. En rigueur de terme, l'assimilation ne vaut pas, car il existe en fait des diacres dans l'Église presbytérienne, ayant une fonction de pure bienfaisance et d'assistance charitable, mais aucun rôle liturgique. Ce sont les Anciens qui assistent le ministre dans la distribution du sacrement. Sur la conception du rôle des diacres dans l'Eucharistie, voir TORRANCE, *op. cit.*, p. 102. Les presbytériens recommandent pourtant aux anglicans dans le *Rapport* de 1957 d'adapter la fonction de leurs diacres en vue d'en faire l'équivalent des Anciens (IIIe partie, § 12).

17. Noter ici une équivoque possible : dans le langage presbytérien, le terme de *presbytre* désigne uniquement un Ancien, ministre ou laïc, et non pas ce que nous désignons par le mot dérivé *prêtre*. Le presbytéranisme n'est pas le régime ecclésiastique basé sur le seul ordre des prêtres, à l'exclusion des évêques, mais le gouvernement de l'Église par un collège d'Anciens, exerçant collectivement l'*épiscopè*. La question se pose d'ailleurs de savoir si l'épiscopè peut se réduire aux seuls ministres, chacun étant l'évêque de sa paroisse, ou au collège presbytéral qui comprend des ministres et des laïcs. Il faut noter que dans la prière d'ordination des ministres, parmi les fonctions qui sont imparties à ceux-ci, se trouve l'épiscopat (au sens biblique sans doute).

18. Il peut être intéressant de remarquer que dans l'Église presbytérienne

l'union avec les Eglises épiscopales, on admette que ces modérateurs puissent être désignés à vie et deviennent en quelque sorte des évêques consistoriaux (*bishops in presbytery*). Un tel évêque ne serait qu'un ministre comme les autres, « *primus inter pares* ». Le professeur Torrance caractérise ainsi cet évêque :

> En lui, comme président, l'épiscopat collégial est rassemblé comme dans une tête; en tant qu'expression principale de cet épiscopat, il est le signe de l'unité et de la continuité de tout le presbytérat et de toute l'Eglise. Comme tel il remplit un office de père à l'égard de tout le troupeau, des presbytres et des communautés qui lui sont confiées [19].

La différence entre cette conception et la conception épiscopalienne est que, dans celle-ci, le ministre est considéré comme le délégué de l'évêque ne participant pas avec lui à l'épiscopat, tandis que pour les presbytériens, tous les presbytres, ministres et laïcs, participent en commun à l'*épiscopè* collégiale.

En somme, si dans la théologie presbytérienne la doctrine de la succession apostolique est conservée pour marquer la continuité du corps de l'Eglise dans l'espace et le temps, elle a beaucoup moins de valeur, pour ce qui concerne la source de l'autorité, que dans la théologie épiscopalienne (du moins celle qui est « catholique ») : l'autorité ne descend pas du Christ par les apôtres et leurs successeurs [20], elle vient directement du Christ présent dans l'Eglise et en premier lieu dans l'Eucharistie, qui est réellement le sacrement constitutif de l'Eglise. C'est pourquoi les presbytériens insistent tellement pour que, dans le processus de rapprochement des Eglises, l'intercommunion soit placée le plus tôt possible; la participation commune à l'Eucharistie doit être un moteur d'unification, par le dedans, des Eglises en voie de réunion. Cela correspond à l'attitude pratique des presbytériens, comme de la plupart des confessions protestantes, attitude d'*open communion*, de communion ouverte à tous sans condition stricte d'appartenance à une confession donnée.

Il y a donc des divergences profondes dans les perspectives

aux U.S.A., pays de la « managerial revolution », la fonction du *stated clerk*, qui correspond dans le consistoire à celle de directeur ou manager dans une entreprise, tend pratiquement à s'assimiler à l'épiscopat; le *stated clerk* est, en effet, un membre du consistoire, généralement un ministre, qui demeure en fonction pendant de nombreuses années, et administre toutes les affaires courantes. Il a pratiquement beaucoup plus d'importance que le modérateur élu pour un an. Il serait grave que dans la question de l'épiscopat, cet aspect pratique éclipse l'aspect théologique de l'évêque, père et pasteur de son troupeau.

19. Torrance, *op. cit.*, p. 104.

20. Il serait inexact de voir dans cette schématisation une expression authentique de la doctrine catholique de la succession apostolique. Si pour les catholiques, la charge épiscopale se transmet de génération en génération parmi les successeurs des apôtres, l'autorité et la grâce, dont les évêques sont les ministres, viennent directement du Christ toujours présent et agissant par son Esprit dans le Corps de l'Eglise.

des anglicans et des presbytériens, et l'on conçoit que le projet d'union éveille des craintes chez les anglo-catholiques : la réalité de la fonction épiscopale sera-t-elle conservée dans son adoption par les presbytériens ? D'un autre côté, on peut être frappé par les aspects complémentaires des deux doctrines; on aperçoit la possibilité d'un progrès doctrinal commun dans le rapprochement, les épiscopaliens retrouvant un sens plus aigu de la collégialité du ministère dans le sacerdoce universel de l'Eglise, et les presbytériens retrouvant dans la fonction des évêques une vue plus objective de l'unité, de la continuité et de l'apostolicité de l'Eglise [21].

3° *Quelques réflexions du point de vue catholique.*

Il n'est pas question ici de porter un jugement d'ensemble sur les positions en présence, ni sur le mouvemnt de réunion dans tous ses aspects concrets et ses postulats doctrinaux. Nous nous bornerons à quelques réflexions indiquant certaines réserves qui semblent s'imposer, et certains des aspects qui nous semblent les plus importants dans la recherche entreprise.

Il faut certes se réjouir de voir qu'après plus de vingt ans de recherches, de confrontations et de conférences, les problèmes théologiques essentiels se dégagent des tentatives pragmatiques de rapprochement. Ces tentatives, visant à une meilleure connaissance réciproque, ont permis de commencer à surmonter les obstacles que l'histoire avait accumulés sous forme de préjugés, de défiances, et parfois de haines instinctives, dans les mentalités des confessions séparées. Ces obstacles sont loin d'être aplanis, mais une certaine mesure de vie et d'action communes a permis aux uns et aux autres d'envisager dans la charité une étude commune des vrais obstacles d'ordre doctrinal qui séparent les deux types d'organisation ecclésiastique.

Le fait remarquable est que la solution soit recherchée non dans une unification prématurée des deux Eglises risquant de sacrifier leurs traditions respectives, ni dans quelques concessions leur permettant de vivre en bonne intelligence par une reconnaissance mutuelle, mais dans un progrès commun vers une participation plus pleine à la vérité catholique des deux Eglises vivant en communion. La solution proposée est-elle en tous points un progrès dans ce sens ? Nous croyons devoir formuler quelques réserves.

Il y a d'abord la question générale du *schisme*. La doctrine catholique n'accepte pas qu'il puisse exister des schismes *dans*

21. C'est la suggestion que fait Torrance (*op. cit.*, p. 104), montrant qu'une telle assimilation des deux formes de l'épiscopat approfondirait l'intégration de cette fonction dans le sacerdoce royal de tout le Corps et sa participation à l'unique épiscopat du Christ.

l'Eglise, de telle sorte que les confessions séparées soient au même titre des Eglises, ayant gardé chacune un ministère appartenant à l'Eglise universelle, mais limité dans sa valeur par les séparations. L'Eglise n'a pu perdre son unité non seulement intérieure et profonde, mais extérieure et visible; les schismes qui ont *séparé d'elle* des communautés de chrétiens, n'ont pas détruit cette unité s'ils l'ont amoindrie et mutilée dans sa manifestation et sa plénitude. Les ministères des confessions séparées, si certains ont pu garder quelques éléments du pouvoir d'ordre, n'ont qu'une autorité de fait qui ne peut en faire des ministères de l'Eglise universelle[22]. Cela ne veut pas dire qu'en fait l'Esprit Saint ne se serve pas de ces ministères pour faire participer dans une certaine mesure les chrétiens séparés à la vie de l'Eglise.

De ce fait, on peut mettre en doute la valeur du procédé de réconciliation qui consisterait uniquement dans une reconnaissance mutuelle des confessions séparées et des commissions ministérielles réciproques. Pour qu'il y ait vraiment progrès vers l'unité catholique, il faut que la réconciliation s'accompagne d'une récupération, par les différentes parties séparées, d'éléments d'Eglise dans le domaine de la foi et des structures ecclésiastiques. C'est là, nous semble-t-il, que se trouve la valeur de la démarche proposée par le Rapport de mai 1957. Il y subsiste pourtant une grave équivoque; le Rapport[23] assume la déclaration de la Conférence de Lausanne en 1927 qui estime que les trois éléments : épiscopat, presbytérat, congrégation des fidèles, doivent trouver place dans la structure de l'Eglise unifiée, du fait de leurs racines scripturaires et des traditions ecclésiastiques qui se réclament de chacun d'eux; mais cela ne veut pas dire que ces trois éléments aient la même valeur ou la même fonction, ni surtout qu'une réconciliation doive avaliser la validité des ministères antérieurs basés sur n'importe lequel d'entre eux. Il faut bien admettre que les schismes ont souvent porté atteinte à des éléments vitaux des structures ecclésiastiques. Ainsi le rejet conscient de l'épiscopat ne peut aboutir à une forme pleinement valide d'ordre et de ministère. La doctrine anglo-catholique voyant dans l'épiscopat un élément de l'*esse* de l'Eglise, ne peut donc être rejetée à la légère. Il faut cependant préciser que si l'épiscopat monarchique représente la forme traditionnelle de gouvernement, il n'y a pas dans la doctrine catholique une impossibilité absolue à reconnaître une certaine légitimité à l'épiscopat collégial[24], à condition de pré-

22. Nous ne parlons pas ici des Eglises d'Orient qui ont conservé le pouvoir d'ordre, et exercent une vraie juridiction sur leurs membres. On ne peut d'ailleurs considérer que le « schisme » entre Orient et Occident soit du même ordre que les schismes issus de la Réforme, qui ont rejeté la structure sacramentelle hiérarchique de l'Eglise.

23. IIe partie, les deux derniers paragraphes.

24. La question des différentes traditions locales dans l'Eglise à l'âge

ciser que cette collégialité n'intègre pas l'ordre laïc. On peut donc souhaiter que le rapprochement envisagé par le Rapport de mai 1957, aboutisse à une redécouverte de l'équilibre traditionnel entre les deux expressions, monarchique et collégiale, de l'*épiscopè*, et aussi à une récupération de la plénitude de son contenu.

En effet, pour qu'une telle recherche d'union constitue un vrai progrès vers l'unité catholique, il importe de ne pas sacrifier des éléments essentiels de l'organisation de l'Eglise. Dans le *Rapport* (3e partie, § 8), les anglicans insistent avec raison sur la nécessité de conserver à l'ordre épiscopal sa fonction prédominante d'autorité doctrinale; s'il est bien certain que tous les ordres du Corps de l'Eglise participent à l'expression doctrinale de la foi, le collège des évêques, succédant en cela au collège des Apôtres, a reçu la responsabilité particulière de juger en matière de foi et de doctrine, sans oublier que le Seigneur a donné à Pierre la mission d'affermir ses frères par sa foi (Luc, XXII, 32). Il y a de plus la question importante de la fonction sacerdotale des ministres de l'Eglise; ceux-ci ne peuvent être réellement des dispensateurs de la parole et des sacrements qu'autant qu'ils participent de façon spéciale à la médiation sacerdotale du Christ, et en particulier au pouvoir d'offrir au nom de toute l'Eglise le Sacrifice du Christ re-présenté dans l'Eucharistie; ce sacerdoce « ministériel », qui ne porte pas atteinte au sacerdoce universel des croyants, s'en distingue cependant comme une fonction particulière, dérivée de l'épiscopat[25].

Ces réserves peuvent expliquer le peu d'empressement avec

sub-apostolique a été étudiée par Jean COLSON, *L'Évêque dans les Communautés primitives* (Unam Sanctam, n° 21, Paris, 1951); il y aurait eu la tradition paulinienne, où le collège des presbytres joue le rôle de premier plan dans le gouvernement de l'Église locale, et la tradition johannique mettant en relief le rôle de l'évêque. Rome serait un exemple du premier type, Antioche du second, illustré par saint Ignace. Reste la question très débattue de l'Église égyptienne, où, d'après les témoignages d'Origène et de saint Jérôme, l'évêque aurait été choisi et consacré par les presbytres.

Sur la différence d'ordre entre prêtres et évêques, on peut noter que la controverse entre thomistes (qui ne voient pas là deux ordres distincts) et scotistes (voyant dans l'épiscopat un huitième ordre) n'a jamais été dirimée. Le Concile de Trente (*Sess.* 23, *can.* 7) s'est contenté de préciser que les évêques étaient de droit divin supérieurs aux prêtres. Un article récent de Dom O. ROUSSEAU, *Valeur de l'Épiscopat dans l'Église d'après des documents de 1875* (*Irénikon*, 2e trim. 1956), contient une bonne mise au point sur les théories du P. J. Beyer, qui, voyant dans le prêtre un évêque en puissance, rabaissait l'épiscopat au rang du presbytérat, pour mettre en un relief exagéré la juridiction immédiate du Souverain Pontife. Il est beaucoup plus traditionnel de considérer que les prêtres dans un diocèse participent de façon collégiale au sacerdoce de leur évêque, dans les différentes charges et fonctions de l'église locale (cf. *Rapport* du R. P. ROGUET au *Congrès de l'Union des Œuvres*, Paris, 1955, dans *Irénikon*, 1er trim. 1956).

25. Cette fonction sacerdotale spécifique a été explicitement rejetée par les Réformateurs. On se souviendra que ce rejet constitue le défaut d'intention pour lequel les ordinations anglicanes ont été déclarées invalides par Léon XIII.

lequel le *Rapport* a été accueilli par les anglo-catholiques, et les craintes qu'il a fait naître chez certains catholiques, qui estiment, non sans raison, que ce mouvement vers les presbytériens risque d'éloigner davantage l'Eglise anglicane des Eglises catholique et orthodoxe. Le danger ne semble pas illusoire actuellement de voir s'opérer en Angleterre un regroupement dans le sens protestant grâce à une commune opposition à l'Eglise romaine. Il est vrai que du côté presbytérien, il y a peu d'enthousiasme, en dehors des cercles de théologiens, à accueillir la perspective d'évêques, fussent-ils consistoriaux [28].

Néanmoins la proposition faite par la commission conjointe marque une date. Quel qu'en soit le résultat, la situation des deux Communions, anglicane et presbytérienne, ne sera plus la même désormais, et le mouvement amorcé se poursuivra tôt ou tard. S'il cause des inquiétudes, il semble que les aspects positifs qu'il met en valeur soient un motif d'espérance. D'une part il tend à actualiser, grâce à la structure épiscopale [29], la catholicité latente dans les Eglises presbytériennes. Et l'exemple de l'Inde du Sud est là pour montrer ce que représente pour des presbytériens la découverte de l'évêque comme pasteur et père de son troupeau, et centre personnel d'unité des différentes congrégations locales. D'autre part, il oblige les anglicans à repenser la fonction de leurs évêques, qui sont parfois assez éloignés de l'idéal apostolique, surchargés qu'ils sont de responsabilités administratives et d'honneurs civils; ils gagneraient à être plus pasteurs, plus proches de leur peuple, et leur peuple plus proche d'eux, par une plus grande participation des laïcs au gouvernement de l'Eglise locale. Le *Rapport* signale la nécessité de modifier la taille des diocèses de façon à les ramener à l'échelle humaine. Enfin, l'Eglise d'Angleterre serait progressivement amenée à réviser sa situation dans l'Etat: si d'un point de vue pragmatique l'« Etablissement » fonctionne de façon satisfaisante en général [30], il n'est pas toujours favorable à une

---

28. Pour qu'une telle évolution dans le sens envisagé soit entreprise par l'Eglise d'Ecosse, il faudrait une consultation générale de l'Eglise, donnant une majorité des deux tiers dans l'ensemble des paroisses. Dans l'état présent de l'opinion, une telle consultation aboutirait presque certainement à un échec.

29. Il va de soi que l'Eglise anglicane ne pourrait rendre aux Eglises presbytériennes la structure épiscopale que dans l'hypothèse où l'episcopat serait authentiquement le rassemblement nouveau chez elle-même. C'est, la conviction commune à tous les anglicans — même anglo-catholiques — qu'il en est bien autrement. On sait bien, par contre, que la validité des ordres anglicans a été reconnue par Léon XIII. Il n'en reste pas moins que, sur le plan des dispositions, il est vraisemblable que la structure épiscopale, par une modification de la mentalité, pourrait se révéler en elle un ferment non négligeable.

30. Dans le Rapport, et dans la IIIe partie, il est, en effet, des présupposés sociaux qui rendent impossible pour l'Eglise d'Angleterre de retrouver son Prayer Book sans un acte du Parlement, ou de renoncer elle-même aux ordres. A moins que les anglicans reconnaissent que les ordres émanent du Premier Ministre et non du Parlement, ou que le Premier Ministre soit toujours issu du milieu anglican de l'Angleterre, d'autre part, si le Parlement a refusé à l'Eglise d'Angleterre une réforme du Prayer Book, le nouveau

pleine liberté spirituelle. En cela l'Eglise d'Ecosse, bien qu'Eglise nationale, a su se ménager une entière liberté de gouvernement, et elle constitue un exemple et un « challenge » pour l'Eglise anglicane, dont la catholicité n'aurait rien à perdre par un tel changement.

La perspective ouverte par le Rapport de mai 1957, compte tenu des réserves qui s'imposent, peut donc être celle d'une croissance en catholicité des deux Communions en présence. Si elle est suivie dans la fidélité à l'Esprit Saint, le mouvement de réunion ne pourra que profiter à l'unité de l'Eglise. Il y a comme dans toutes les recherches analogues un risque à courir, car les forces de schisme n'ont pas disparu. Mais notre responsabilité à nous aussi est engagée; nous avons le devoir d'aider nos frères qui explorent cette voie nouvelle par notre charité lucide et compréhensive, et surtout par notre prière.

Abbaye Notre-Dame du Bec.

PHILIBERT M. ZOBEL, O.S.B.

évêques n'en ont pas moins autorisé dans leur diocèse l'usage du *Prayer Book* réformé.

DOCUMENTS

ANGLICANS ET PRESBYTÉRIENS

I

Rapport de la Commission mixte désignée par l'archevêque de Cantorbéry et les représentants de l'Église d'Écosse

(février 1934)

Nous qui soumettons le présent rapport, ayons été désignés par l'archevêque de Cantorbéry en sa qualité de président de la Conférence de Lambeth, et par l'Assemblée Générale de l'Église d'Écosse de 1932 agissant en réponse à l'invitation que l'archevêque adressa comme suite à la résolution 43 de la Conférence de Lambeth de 1930; se sont joints à nous des représentants désignés par l'Église épiscopalienne d'Écosse et par l'Église presbytérienne d'Angleterre.

La négociation sur les conditions éventuelles d'union ne relevant pas des fonctions de la Conférence alors autorisée la procédure d'ensemble qui s'imposa à nous dès le départ était de traiter successivement les quatre points suivants :

1. Enregistrer le degré d'accord existant déjà entre les Églises.
2. Rechercher le degré de coopération possible et convenable sur la base d'un tel accord.
3. Examiner les points de différence entre nous en vue d'une compréhension mutuelle.
4. Explorer une partie du chemin menant à une communauté plus étroite.

Nous avons en fait porté notre attention sur les deux premiers points et le résultat de nos délibérations s'exprime dans la déclaration commune ci-jointe d'accord sur les choses que nous croyons et les choses que nous devrions entreprendre en commun.

Une période de deux ans n'est pas trop longue pour explorer le degré

d'accord existant dans nos Églises après plus de trois siècles de séparation. Néanmoins, elle a été suffisante pour faire apparaître, sous nos différences, un domaine remarquablement vaste de foi commune et de principes communs qui devraient fournir une solide fondation sur laquelle nous et nos successeurs puissions bâtir en confiance, tandis que nous travaillons à promouvoir l'unité de nos Églises et l'avancement de la cause du Christ dans notre pays et au delà des mers. Un tel résultat demande une fervente reconnaissance et action de grâce au Dieu Tout-Puissant.

Au même instant, tandis que nous sommes profondément reconnaissants pour ce qui a été accompli, nous ne nous cachons pas qu'il y a encore beaucoup à faire. Le but que nous avons gardé devant les yeux est celui d'une « inter-communion sans restriction » parmi nos membres, et d'une « communauté » également « sans restriction » de nos ministres, et c'est seulement une première contribution à l'accomplissement de cet idéal que la présente Conférence peut offrir aux Églises. L'obstacle principal à une plus parfaite réalisation de cet idéal est familier à tous, et son effet et son influence sont profonds. Les deux parties sont d'accord pour tenir que l'Église conçue comme la communauté des croyants fait elle-même partie du don de Dieu à l'humanité dans l'Évangile, et qu'il faut nécessairement en être membre si l'on veut être pleinement disciple du Christ. Pour toutes deux, l'Église est le Corps du Christ informé par son Esprit : une, sainte, catholique, apostolique et évangélique; organisme vivant destiné à conquérir le monde à Dieu et à établir son Royaume. Les différences apparaissent dans le domaine de la constitution et de l'organisation, et en relation au caractère et à la fonction de son ministère et de ses sacrements, en tant qu'ils sont affectés par là. Nous croyons qu'une nouvelle étude de ces sujets par des représentants de nos Églises qualifiés par leur science et leur fidélité (*representatives of our scholarship and churchmanship*) produirait des résultats importants pour préparer une approche ultérieure vers l'unité. Il est évident malgré tout que cela implique des questions de grande importance historique et doctrinale, dont la solution exige nécessairement une discussion longue et détaillée. Notre expérience personnelle dans la conférence a pu nous apporter un grand encouragement et un grand espoir, et nous avons confiance qu'à une date prochaine, une nouvelle recherche pourra être entreprise.

Ici, cependant, nous devons nous contenter, sans essayer de formuler avec plus de précision les positions de nos communions respectives, de reconnaître la gravité des différences auxquelles nous avons fait allusion, les convictions de conscience par lesquelles elles sont soutenues, et la suffisance de l'accord sous-jacent pour encourager un effort sérieux et dans la prière, destiné à les réconcilier comme Dieu l'ordonne. Puisque des relations extérieures plus étroites ne peuvent précéder, mais doivent résulter d'une unité intérieure, la tâche immédiate des Églises, à notre avis, doit être de promouvoir une compréhension et une appréciation mutuelles d'où pourra venir la pleine unité.

C'est pourquoi nous recommandons aux autorités qui nous ont donné mission : *a*) que la déclaration commune d'accord que nous soumettons maintenant soit confiée à l'examen attentif des Églises en pourparlers, afin que l'importance de l'unité existante puisse être plus adéquatement

comprise et appréciée; *b*) que l'action dont nous suggérons l'opportunité puisse, si elle est approuvée par les autorités respectives, être entreprise; et *c*) qu'aussitôt que cette approbation sera donnée, des comités soient créés des deux côtés pour étudier les méthodes qui devraient être adoptées pour mettre en pratique les propositions de la déclaration commune.

En attendant, nous proposons que ces conférences soient suspendues pour l'instant — pour être reprises, nous en avons l'assurance, lorsque dans la Providence divine, le moment opportun en sera venu.

Nous sommes reconnaissants de l'esprit d'amitié et de bonne volonté dans lequel nos discussions ont été menées, et nous prions Dieu de bénir de telle façon le fruit de nos efforts, emportant tout ce qui est dû à notre manque de compréhension et de foi, que ces efforts puissent faire avancer sa gloire, et le bon ordre, la paix et l'unité de son Église.

Pour l'Église d'Angleterre

William Temple, archevêque d'York, président.
James B. Seaton, évêque de Wakefield.
Richard G. Parsons, évêque de Southwark.
E. G. Selwyn.
J. W. Hunkin.
L. S. Hunter.
O. C. Quick.
A. E. J. Rawlinson, secrétaire.

Pour l'Église d'Écosse

Alex Martin, président.
John White, co-président.
D. S. Cairns.
H. R. Mackintosh.
J. Cromarty Smith.
Polwarth.
R. L. Orr.
John Hall.
W. A. Curtis.

Pour l'Église épiscopalienne d'Écosse

Walter J. Robberds, évêque de Brechin, *Primus*.
W. Perry.

Pour l'Église presbytérienne d'Angleterre

P. Carnegie Simpson.
C. Anderson Scott.

Appendice
Déclaration commune d'accord

Introduction

1. L'*Appel de Lambeth à tous les chrétiens en faveur de l'unité*, fut communiqué en 1921 aux Assemblées des Églises qui constituent maintenant l'Église d'Écosse, et les réponses attentivement élaborées qui furent renvoyées l'année suivante témoignent avec évidence de l'esprit profondément sérieux et sympathique dans lequel cet appel fut reçu. On y reconnaissait un exemple remarquable de ce qu'on croyait avec vénération être

« une œuvre de l'Esprit de Dieu dans l'esprit et la vie de son Église »; les maux résultant de l'état actuel de division dans lequel se trouve la chrétienté étaient « reconnus avec humilité » comme « tendant à appauvrir le Corps du Christ et à entraver la foi du monde »; les Assemblées se réjouissaient de la vision qui leur avait été présentée d'une « Église authentiquement catholique, loyale à toute la vérité, et rassemblant dans sa communauté tous ceux qui font profession du nom chrétien, dans l'unité visible de laquelle tous les trésors de la foi et de la constitution ecclésiastique, transmis comme un héritage par le passé au présent seront possédés en commun et mis au service de tout le Corps du Christ »; et elle assuraient leurs frères anglicans que « à la première occasion favorable, elles seraient heureuses d'entamer une conférence sans entraves avec des représentants de l'Église d'Angleterre et de l'Église épiscopale écossaise dont elles avaient reçu l'invitation, dans le dessein de parvenir à une meilleure compréhension des positions respectives, et d'explorer complètement les possibilités de restaurer l'unité visible de l'Église du Christ, suivant une ligne qu'une telle conférence, sous la direction de l'Esprit de Dieu, pourrait tracer ». Préoccupées de leurs propres négociations d'union, les Assemblées n'eurent pas la possibilité d'entreprendre une démarche pratique dans cette direction à cette époque, mais une fois ces négociations heureusement conclues en 1929, la voie était libre pour accepter une invitation renouvelée à une conférence, adressée par la Conférence de Lambeth de 1930, et présentée en personne par l'archevêque de Cantorbéry à l'Assemblée de l'Église réunie en mai 1932. Ce qui suit représente le résultat obtenu jusqu'à présent par les conférences autorisées alors. Il faudrait ajouter que, à la suggestion de l'Église d'Écosse, l'Église presbytérienne d'Angleterre accepta cordialement d'être associée aux Églises susnommées dans le dessein de cette conférence commune.

2. Dans l'intervalle qui s'était écoulé depuis 1920, les raisons qui avaient conduit à lancer l'*Appel à tous les chrétiens* n'avaient certes pas perdu de leur urgence, elles étaient devenues plus contraignantes que jamais. Les problèmes auxquels est confrontée la société humaine demandent avec insistance pour leur solution le secours de l'idéal et de l'esprit chrétiens. Dans ces circonstances, il convient avec évidence que toutes les branches de l'Église du Christ se préparent avec un sérieux renouvelé à développer des relations plus étroites les unes avec les autres, et à trouver les moyens par lesquels elles puissent toutes ensembles avoir plus d'efficacité à promouvoir l'Évangile et le Royaume de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui sont le seul espoir de l'humanité.

3. Les Églises en présence sont d'autant plus sensibles à cette obligation dans leur cas particulier qu'elles ont déjà en commun un plus vaste domaine de croyance et de devoir. Toutes deux sont des branches réformées de l'Église catholique. Dans le pays et à l'étranger, elles travaillent côte à côte. L'Église d'Angleterre et l'Église d'Écosse en particulier, en tant qu'Églises nationales, se reconnaissent toutes deux une responsabilité particulière à l'égard de la conservation de la foi du peuple britannique et pour accomplir leur ministère dans tout le Commonwealth britannique et les autres pays envers nos compatriotes à l'étranger. Il arrive souvent que des membres de l'une des communions résident dans des zones

desservies seulement par l'autre. Il n'est pas rare que leurs représentants travaillent ensemble suivant un arrangement local dans une fraternité et une coopération des plus heureuses. Chaque Église est liée dans toutes les parties du monde à des Églises associées de même constitution et de même famille. Entre elles, les Communions anglicane et presbytérienne représentent une portion vaste et influente de la chrétienté évangélique.

I. — Objets de foi communs

1. Les Églises en présence se trouvent d'accord pour accepter les Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament comme contenant la Parole de Dieu et fournissant la référence ultime de la foi et de la morale; pour croire que ces Écritures doivent être mises à la portée de tous les hommes sans restriction; et pour admettre que dans une communauté catholique il y a place pour une diversité d'interprétation.

2. Elles s'accordent à reconnaître que la foi et la doctrine de l'Église doivent s'exprimer en formulaires acceptés; en conséquence, elles regardent avec respect (*they reverence*) les Credos des apôtres et de Nicée en tant qu'ils sont des déclarations classiques de cette foi et de cette doctrine qui ont servi à unir l'Église universelle sur une base commune de vérité et de réalité scripturaires et à la protéger contre les erreurs fondamentales; et elles reconnaissent comme des expressions historiques de la foi chrétienne telle qu'elles l'ont individuellement reçue, des formulations postérieures (ainsi les XXXIX Articles et la Confession de foi de Westminster) qui furent nécessitées par des besoins plus récents.

3. Faisant leur la présentation de l'Évangile en la forme adoptée par tous à la Conférence de Lausanne en 1927, elles déclarent avec joie que l'instrument divin de la régénération individuelle et sociale est le même Évangile de la grâce de Dieu :

> L'Évangile est le joyeux message de la rédemption, à la fois ici-bas et dans l'au-delà, le don de Dieu à l'homme pécheur en Jésus-Christ. Par sa vie et son enseignement, son appel à la repentance, sa proclamation de la venue du Royaume de Dieu et du Jugement, sa souffrance et sa mort, sa résurrection et son exaltation à la droite du Père, et par la mission du Saint-Esprit, il nous a apporté le pardon des péchés, il a révélé la plénitude du Dieu vivant et son amour sans limite à notre égard. Parce qu'Il est Lui-même l'Évangile, l'Évangile est le message de l'Église au monde... Il proclame la seule voie par laquelle l'humanité puisse échapper aux haines de classe et de race qui dévastent actuellement la société, pour parvenir à jouir du bien-être national et de l'amitié et de la paix internationales. C'est aussi une invitation pleine d'amour adressée au monde non chrétien, Orient et Occident, à entrer dans la joie du Seigneur vivant.

4. Les Églises en présence s'accordent à reconnaître que les sacrements du baptême et de la Cène du Seigneur sont divinement institués en tant que signes efficaces et sceaux de la grâce salutaire de Dieu, et que par eux des membres sont admis, renouvelés et fortifiés dans le Corps du Christ pour former en lui une unique communauté de vie et de service

dans une dépendance fidèle et reconnaissante à l'égard de son Esprit.

5. Elles s'accordent à reconnaître que le ministère est le don du Seigneur Jésus-Christ à son Église; que selon son dessein, c'est un ministère non pas d'une portion quelconque de l'Église, mais de l'Église universelle, que l'admission à ce ministère se fait par la prière et l'imposition des mains par des personnes ayant autorité à cet effet, dans la foi que Dieu voudra bien accorder grâce et pouvoir à ceux qu'il a appelés par son Fils.

6. Elles s'accordent à croire que l'Église est fondée non sur la volonté de l'homme, mais sur la volonté éternelle de Dieu, qui rassemble les hommes dans une communauté enracinée dans le Christ et soutenue par la puissance de son Esprit; que la vie de l'Église est une vie de culte rendu à Dieu, de croissance dans la grâce et le service de l'humanité; et que l'Église est chargée par mission divine de porter témoignage au Christ et de proclamer au monde entier l'Évangile de la grâce rédemptrice de Dieu par le Christ.

7. Elles s'accordent à tenir que l'unité intérieure des croyants dans le Christ, seule Tête de l'Église, doit (*ought to*) être rendue visible en une communauté ecclésiale de vie et de fraternité (*common Church life and fellowship*); ensemble elles se reconnaissent obligées à chercher et promouvoir l'unité visible de l'Église partout où la pure Parole de Dieu est prêchée et les sacrements dûment administrés selon l'ordre du Christ.

8. Elles s'accordent à tenir que l'Église manifeste sa continuité d'âge en âge et par tout le monde comme un seul Corps dont le Christ est la tête; qu'elle comprend à l'intérieur de sa foi essentielle des formes diverses de culte, de service et de pensée; et qu'elle est appelée, dans son propre domaine spirituel, à reconnaître son allégeance à son seul Seigneur.

9. Elles s'accordent à reconnaître le droit souverain du Seigneur Jésus-Christ à gouverner la vie et la conduite humaine en tous les domaines et elles unissent leurs volontés pour rechercher la soumission à son esprit (*mind*) non seulement de l'ordre ecclésiastique, mais de toute l'organisation de vie de l'humanité, domestique, publique, nationale et internationale, et sa direction par la lumière et la puissance de son Saint-Esprit.

II. — Choses qui pourraient être entreprises en commun

Considérant l'importance de notre accord sur des matières vitales, nous, qui avons été appelés par l'autorité de nos Églises respectives à tenir cette conférence, insistons sur le fait qu'il est non seulement désirable, mais d'une nécessité impérative que l'importance de l'accord et de l'identité de vues déjà existants soit publiquement affirmée et qu'on la fasse connaître plus largement, et qu'on exprime cette unité de vues et cet accord entre nos Églises par la reconnaissance mutuelle et l'action commune les plus fortes que permettent les différences persistantes.

En conséquence, nous recommandons :

1. Que pour autant que les Églises en présence en appellent aux mêmes Écritures et professent les mêmes symboles de foi, des mesures appropriées soient prises pour assurer, sur la base d'une règle approuvée

par les autorités compétentes, l'admission mutuelle aux chaires, quand l'occasion s'en présente, de ministres de l'autre Communion, comme étant des personnes dûment ordonnées pour la prédication de l'Évangile selon la règle et la pratique de leur propre Église par la prière et l'imposition des mains de ceux qui ont autorité à cet effet.

2. Que l'on cherche les moyens de reconnaître et d'intégrer dans une règle générale la pratique déjà commune en Écosse et existant en de nombreux endroits en Angleterre, par laquelle les membres communiants de l'une et l'autre dénomination dans le pays ou à l'étranger, quand ils sont hors d'atteinte de la célébration de leur rite accoutumé, sont les bienvenus dans l'autre, en tant que membres de l'Église Catholique du Christ, à la Table du Seigneur.

3. Que de temps en temps des délégations soient invitées à apporter salutations et informations d'une Église à l'autre en une Assemblée officielle, exprimant ainsi une reconnaissance fraternelle et transmettant un amical encouragement dans le Christ.

4. Que des démarches soient faites pour assurer, si possible en relation avec d'autres Églises, la publication, quand l'occasion le demande, de déclarations communes sur des questions d'intérêt public, national ou international. Il y a eu déjà de telles déclarations, et elles servent à la fois à exprimer et éduquer la conscience de la communauté chrétienne, mais elles auraient beaucoup plus d'efficacité si elles étaient faites en commun.

5. Qu'un Conseil consultatif commun soit mis sur pied pour un examen préliminaire — sans préjudice d'aucune action officielle qui pourrait être ultérieurement jugée nécessaire de la part de Comités d'Église ou d'autres organisations ayant autorité dont ce serait la fonction — des affaires d'ordre pratique affectant les relations locales des Églises en présence dans le pays ou à l'étranger. L'expérience faite en de nombreux pays a montré quels services pouvait rendre une telle institution.

6. Qu'afin de favoriser l'esprit de compréhension mutuelle et de sympathie entre les Églises, les membres du clergé, les candidats aux ordres, et les laïcs soient encouragés à rechercher les occasions de lier de meilleures relations mutuelles, d'étudier en chaque Communion l'histoire et le caractère de l'autre, et de coopérer en service public.

Conclusion

Les membres de la Conférence commune sont pleinement conscients qu'il reste encore beaucoup à faire pour accomplir la tâche à laquelle les Églises en présence ont été appelées. D'importantes questions de doctrine et d'histoire ont à être discutées avant que puissent être établies entre les Communions anglicane et presbytérienne ces relations libres et sans entrave auxquelles l'*Appel* invite « tous les chrétiens »; et lorsque l'occasion favorable sera trouvée, il faudra beaucoup de temps et de réflexion pour que ces questions puissent être discutées de façon adéquate. Ce qui vient d'être fait pourra alors, nous l'espérons, avec la bénédiction de Dieu, être porté plus loin encore pour Sa louange.

II

Déclaration de l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse sur le Rapport provisoire du Comité consultatif

(mai 1933)

L'Assemblée générale reçoit le rapport et exprime ses remerciements au Comité, et spécialement aux conveners et au secrétaire; elle apprend avec beaucoup d'intérêt l'esprit d'harmonie qui préside aux conférences, et les démarches entreprises pour atteindre une meilleure compréhension entre les Églises en présence; elle confirme les pouvoirs du Comité, et lui donne les instructions nécessaires pour la poursuite des conférences et le rapport à fournir à la prochaine Assemblée générale.

ADDENDUM. — L'Assemblée générale désire pourtant, en vue de prévenir tout malentendu, que le Comité informe respectueusement les représentants de l'Église d'Angleterre que tout accord relatif aux ordres et aux sacrements des Églises en conférence ne pourra être basé que sur la reconnaissance d'une égale validité des ordres et des sacrements des deux Églises, et d'un rang égal des communiants acceptés et des ministres ordonnés dans chacune d'elles.

(N. B. — La déclaration avec l'Addendum a été adoptée par 382 voix contre 369.)

III

Assemblée générale de l'Église d'Écosse Déclaration sur le Rapport commun des représentants anglicans et écossais

(mai 1934)

L'Assemblée générale reçoit le Rapport commun et la Déclaration commune d'accord qui y est jointe, comme la réponse de l'Église d'Écosse à l'*Appel de Lambeth sur l'Unité chrétienne* adressé aux assemblées respectives en 1921, et déposé de nouveau devant l'Assemblée générale de l'Église réunie en mai 1932.

2. L'Assemblée générale recommande la Déclaration commune d'accord à l'attention de l'Église en sorte que l'importance de l'unité existant

entre les Églises en conférence puisse être appréciée et comprise d'une manière plus adéquate.

3. L'Assemblée générale approuve les recommandations contenues dans la déclaration commune d'accord, à savoir : ... (suivent les six points mentionnés comme « choses qui devraient être entreprises en commun » du rapport précédent).

4. L'Assemblée générale désigne par les présentes un comité composé de sept membres, qui étudiera conjointement avec un comité similaire désigné par l'Église d'Angleterre, et avec la coopération des représentants qui pourraient être désignés par l'Église presbytérienne d'Angleterre et l'Église épiscopale en Écosse, les méthodes qui pourraient être adoptées pour mettre en pratique les recommandations ci-dessus; il en présentera un rapport à l'Assemblée générale.

5. L'Assemblée générale se réjouit d'apprendre l'esprit d'harmonie et de bonne volonté qui a présidé aux conférences; elle espère fermement que les Églises en conférence seront progressivement amenées à des relations mutuelles de fraternité et de commun service capables de promouvoir la cause de l'Unité chrétienne et de favoriser les intérêts du Royaume du Christ dans le pays et à l'étranger. L'Assemblée générale relève le Comité de ses obligations.

IV

Résolutions de la Convocation de Cantorbéry

(janvier 1935)

Chambre Haute.

La Chambre reçoit le rapport du Comité chargé de conférer avec des représentants de l'Église d'Écosse, et le recommande à l'étude sympathique et attentive de l'Église.

Chambre Basse.

La Chambre, après étude du rapport du Comité chargé de conférer avec des représentants de l'Église d'Écosse, désire avant de passer aucune résolution à son sujet, que l'Église épiscopale d'Écosse, avec laquelle l'Église d'Angleterre est en communion effective, puisse avoir une occasion d'exprimer une opinion d'ensemble sur les propositions qui y sont contenues.

V

Résolutions de la Convocation d'York

(janvier 1935)

Chambre Haute.

Même texte que la Convocation de Cantorbéry.

Chambre Basse.

Même texte que ci-dessus avec l'additif : La Chambre désire que le sujet de ce rapport soit remis à l'ordre du jour de la prochaine session.

(juin 1935)

Chambre Basse.

La Chambre, après avoir étudié le rapport du comité chargé de conférer avec les représentants de l'Église d'Écosse, accueille avec faveur l'effort destiné à promouvoir une compréhension mutuelle et une coopération plus étroite avec l'Église d'Écosse, mais est d'avis qu'aucune démarche ne soit faite en ce qui concerne le rapport sans s'être pleinement mis d'accord avec l'Église épiscopale en Écosse.

VI

Observations des évêques de l'Église anglicane d'Écosse sur le Rapport commun de février 1934

(10 mai 1935)

Les évêques de l'Église épiscopale en Écosse ont reçu de Sa Grâce l'archevêque de Cantorbéry un exemplaire du Rapport commun des délégués désignés par lui en sa qualité de président de la Conférence de Lambeth, et des délégués désignés par l'Assemblée Générale de l'Église d'Écosse et ils y ont apporté toute leur attention. Le Rapport a été publié par les délégués en février 1934.

L'Église épiscopale en Écosse ne dispose d'aucun organisme susceptible d'assurer l'étude d'un tel rapport par les évêques, les prêtres et les laïcs de l'Église assemblés en conférence. Aussi les évêques énoncent la déclaration suivante à l'attention de leurs frères et des autres :

1. Profondément persuadés que c'est en conformité avec l'esprit de Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'on profite de toute occasion pour recher-

cher des relations constantes et amicales entre chrétiens pouvant conduire à une compréhension mutuelle, nous accueillons avec gratitude l'annonce de l'esprit d'amitié et de bonne volonté dans lequel les discussions se sont déroulées, et nous nous unissons aux signataires en une prière fervente pour que la bénédiction de Dieu repose sur le fruit de leur travail.

2. Il y a certains points du rapport sur lesquels nous nous sentons obligés d'attirer l'attention, en particulier le paragraphe 3 de l'Introduction à l'appendice. Il y a certains points que l'on suppose admis, et qui selon notre opinion demanderaient une discussion plus approfondie. Il est possible que ces points eussent été discutés plus complètement par les délégués, n'eût été la résolution restrictive votée par l'Assemblée Générale en 1933. Nous ne pouvons nous dissimuler que le résultat malheureux de cette résolution a été de mettre obstacle aux discussions dont le début donnait tant d'espérances.

De plus, nous voulons faire remarquer que la valeur des conversations ne résidait pas dans le fait que les Églises en conférence étaient des « Églises nationales », mais dans le fait que des membres de Communions chrétiennes ayant sur le caractère de la sainte Église catholique et de son ministère des conceptions différentes se mettaient à rechercher des points d'accord.

Le but qu'ont gardé constamment en vue les Conférences de Lambeth est la réunion de la chrétienté. Ce but, nous désirons le poursuivre de tout notre cœur. Tout en ayant conscience que pour atteindre cette fin la compréhension mutuelle et d'importantes mesures de coopération entre Églises épiscopaliennes et non épiscopaliennes doivent être encouragées, nous faisons observer qu'il y a un réel danger à substituer purement et simplement à l'union une reconnaissance mutuelle des Églises épiscopaliennes et non épiscopaliennes comme étant des Églises sœurs jouissant d'une égale validité et d'une même continuité des Ordres et de l'autorité.

Dans la tristesse, nous avons conscience que dans le passé, une certaine suspicion mutuelle d'arrogance a élevé une barrière à toute avance vers la réunion. Nous reconnaissons avec gratitude que cet esprit paraît être en grande partie une chose du passé. Pour notre part, nous espérons qu'on comprendra que nous maintenons le principe de l'épiscopat comme faisant partie du dépôt sacré que nous gardons pour le bien de toute l'Église.

Nous en venons maintenant à présenter notre commentaire de la section du Rapport intitulée : « Choses qui devraient être entreprises en commun. » Nous sommes heureux d'accueillir cordialement les recommandations des paragraphes 3, 4, 5 et spécialement le dernier, étant persuadés que « les occasions de faire une meilleure connaissance les uns des autres » offrent les moyens les plus utiles et les plus prometteurs d'une fraternité accrue.

En ce qui concerne les recommandations 1 et 2 qui traitent de « l'admission mutuelle aux chaires » et de l'admission de communiants de « l'une ou l'autre communion quand ils sont hors d'atteinte de la célébration de leur rite accoutumé », il est important de garder présent à l'esprit que ces recommandations n'ont pas été comprises par les délé-

gués représentant l'Église épiscopale en Écosse comme suggérant un échange immédiat de prédicateurs ou une inter-communion générale, mais comme recommandant des délibérations et des conférences postérieures sur ces questions.

Au sujet de la recommandation 1 (Échanges de prédicateurs), les canons de notre Église les prohibent sauf en des occasions très limitées. Les clauses qui s'y rapportent sont les suivantes :

Aucun recteur ou prêtre ayant charge d'âmes ne permettra à aucun membre du clergé d'officier dans son église tant qu'il n'aura pas eu l'assurance que le susdit clerc a reçu l'ordination épiscopale à l'Ordre auquel il prétend appartenir, et se conformera à la doctrine et à la discipline de notre Eglise (Can. XVI, 2).

Si à un moment quelconque il semble désirable au collège des évêques, en vue d'un projet de réunion, d'inviter des représentants d'autres Communions à prendre la parole dans une ou plusieurs églises convenablement choisies de la province, ils pourront le faire à condition que l'évêque du diocèse et le recteur ou le prêtre responsable de l'église y consentent (Can. XVII, 1).

Nous reconnaîtrons avec joie l'esprit de la recommandation 1 en envoyant des invitations en conformité au Can. XVII, 1, à des théologiens représentatifs d'Églises non épiscopaliennes, à prendre ainsi la parole dans certains centres, s'il se présente une occasion favorable, à condition que ces discours ne soient pas prononcés en relation avec les services canoniques de notre Église.

Pour en arriver à la recommandation 2, relative à une inter-communion occasionnelle, nous faisons observer qu'elle concerne deux questions, toutes deux, à notre sens, réglées par les termes de la résolution 42 de la Conférence de Lambeth de 1930 : « maintenir comme principe général que l'inter-communion doit être le but plutôt que le moyen de restaurer l'union ».

1. Nous n'avons pas le pouvoir de donner au clergé une instruction générale d'admettre des personnes non confirmées qui désirent communier avec nous. Aucune abrogation de la rubrique relative à la confirmation ne recevrait notre approbation; mais des personnes qui prendraient leurs responsabilités en toute bonne foi et se présenteraient à la communion ne seraient certainement pas repoussées de l'autel.

2. Quant aux membres de notre Église cherchant à communier dans des églises non épiscopaliennes, nous pensons que ce n'est pas une chose courante. Quand cela se présente, toute personne agissant ainsi doit prendre la responsabilité entière de son acte. Tout relâchement de pratique à ce sujet tend à obscurcir l'aspect corporatif de la sainte Communion, et à altérer la loyauté des membres individuels à leur propre Église, en même temps qu'il risque de blesser la conscience de leurs frères. Jamais nous ne pourrions prendre aucune initiative qui semblerait en aucune façon approuver ou autoriser une telle pratique.

Nous accueillerons volontiers, quand le temps sera mûr, des conversations sans aucune restriction au sujet des saints ordres ou sur toute autre matière de principes qui nous sépare encore de nos frères, mais notre opinion est que le temps n'est pas encore mûr pour cela, alors que

cher des relations constantes et amicales entre chrétiens pouvant conduire à une compréhension mutuelle, nous accueillons avec gratitude l'annonce de l'esprit d'amitié et de bonne volonté dans lequel les discussions se sont déroulées, et nous nous unissons aux signataires en une prière fervente pour que la bénédiction de Dieu repose sur le fruit de leur travail.

2. Il y a certains points du rapport sur lesquels nous nous sentons obligés d'attirer l'attention, en particulier le paragraphe 3 de l'Introduction à l'appendice. Il y a certains points que l'on suppose admis, et qui selon notre opinion demanderaient une discussion plus approfondie. Il est possible que ces points eussent été discutés plus complètement par les délégués, n'eût été la résolution restrictive votée par l'Assemblée Générale en 1933. Nous ne pouvons nous dissimuler que le résultat malheureux de cette résolution a été de mettre obstacle aux discussions dont le début donnait tant d'espérances.

De plus, nous voulons faire remarquer que la valeur des conversations ne résidait pas dans le fait que les Églises en conférence étaient des « Églises nationales », mais dans le fait que des membres de Communions chrétiennes ayant sur le caractère de la sainte Église catholique et de son ministère des conceptions différentes se mettaient à rechercher des points d'accord.

Le but qu'ont gardé constamment en vue les Conférences de Lambeth est la réunion de la chrétienté. Ce but, nous désirons le poursuivre de tout notre cœur. Tout en ayant conscience que pour atteindre cette fin la compréhension mutuelle et d'importantes mesures de coopération entre Églises épiscopaliennes et non épiscopaliennes doivent être encouragées, nous faisons observer qu'il y a un réel danger à substituer purement et simplement à l'union une reconnaissance mutuelle des Églises épiscopaliennes et non épiscopaliennes comme étant des Églises sœurs jouissant d'une égale validité et d'une même continuité des Ordres et de l'autorité.

Dans la tristesse, nous avons conscience que dans le passé, une certaine suspicion mutuelle d'arrogance a élevé une barrière à toute avance vers la réunion. Nous reconnaissons avec gratitude que cet esprit paraît être en grande partie une chose du passé. Pour notre part, nous espérons qu'on comprendra que nous maintenons le principe de l'épiscopat comme faisant partie du dépôt sacré que nous gardons pour le bien de toute l'Église.

Nous en venons maintenant à présenter notre commentaire de la section du Rapport intitulée : « Choses qui devraient être entreprises en commun. » Nous sommes heureux d'accueillir cordialement les recommandations des paragraphes 3, 4, 5 et spécialement le dernier, étant persuadés que « les occasions de faire une meilleure connaissance les uns des autres » offrent les moyens les plus utiles et les plus prometteurs d'une fraternité accrue.

En ce qui concerne les recommandations 1 et 2 qui traitent de « l'admission mutuelle aux chaires » et de l'admission de communiants de « l'une ou l'autre communion quand ils sont hors d'atteinte de la célébration de leur rite accoutumé », il est important de garder présent à l'esprit que ces recommandations n'ont pas été comprises par les délé-

gués représentant l'Église épiscopale en Écosse comme suggérant un échange immédiat de prédicateurs ou une inter-communion générale, mais comme recommandant des délibérations et des conférences postérieures sur ces questions.

Au sujet de la recommandation 1 (Échanges de prédicateurs), les canons de notre Église les prohibent sauf en des occasions très limitées. Les clauses qui s'y rapportent sont les suivantes :

Aucun recteur ou prêtre ayant charge d'âmes ne permettra à aucun membre du clergé d'officier dans son église tant qu'il n'aura pas eu l'assurance que le susdit clerc a reçu l'ordination épiscopale à l'Ordre auquel il prétend appartenir, et se conformera à la doctrine et à la discipline de notre Eglise (Can. XVI, 2).

Si à un moment quelconque il semble désirable au collège des évêques, en vue d'un projet de réunion, d'inviter des représentants d'autres Communions à prendre la parole dans une ou plusieurs églises convenablement choisies de la province, ils pourront le faire à condition que l'évêque du diocèse et le recteur ou le prêtre responsable de l'église y consentent (Can. XVII, 1).

Nous reconnaîtrons avec joie l'esprit de la recommandation 1 en envoyant des invitations en conformité au Can. XVII, 1, à des théologiens représentatifs d'Églises non épiscopaliennes, à prendre ainsi la parole dans certains centres, s'il se présente une occasion favorable, à condition que ces discours ne soient pas prononcés en relation avec les services canoniques de notre Église.

Pour en arriver à la recommandation 2, relative à une inter-communion occasionnelle, nous faisons observer qu'elle concerne deux questions, toutes deux, à notre sens, réglées par les termes de la résolution 42 de la Conférence de Lambeth de 1930 : « maintenir comme principe général que l'inter-communion doit être le but plutôt que le moyen de restaurer l'union ».

1. Nous n'avons pas le pouvoir de donner au clergé une instruction générale d'admettre des personnes non confirmées qui désirent communier avec nous. Aucune abrogation de la rubrique relative à la confirmation ne recevrait notre approbation; mais des personnes qui prendraient leurs responsabilités en toute bonne foi et se présenteraient à la communion ne seraient certainement pas repoussées de l'autel.

2. Quant aux membres de notre Église cherchant à communier dans des églises non épiscopaliennes, nous pensons que ce n'est pas une chose courante. Quand cela se présente, toute personne agissant ainsi doit prendre la responsabilité entière de son acte. Tout relâchement de pratique à ce sujet tend à obscurcir l'aspect corporatif de la sainte Communion, et à altérer la loyauté des membres individuels à leur propre Église, en même temps qu'il risque de blesser la conscience de leurs frères. Jamais nous ne pourrions prendre aucune initiative qui semblerait en aucune façon approuver ou autoriser une telle pratique.

Nous accueillerons volontiers, quand le temps sera mûr, des conversations sans aucune restriction au sujet des saints ordres ou sur toute autre matière de principes qui nous sépare encore de nos frères, mais notre opinion est que le temps n'est pas encore mûr pour cela, alors que

la résolution de l'Assemblée Générale de 1933 est encore dans la mémoire des membres de notre Église. Nous rappelant comment la Conférence de Lambeth de 1920 (résolution II) « reconnaît que la tâche d'effectuer l'Union entre Communions chrétiennes doit être entreprise par les diverses autorités nationales, régionales ou provinciales des Églises de la Communion anglicane », nous sommes prêts à faire ce qui est en notre pouvoir pour mener à bien cette tâche quand l'occasion paraîtra favorable. En attendant, nous demandons à nos frères de l'Église épiscopale en Écosse de continuer à prier pour que par la grâce de Dieu nous puissions tous être rassemblés dans l'amour et la compréhension mutuelle.

Arthur J. MACLEAN, évêque de Moray, Ross et Caithness. Primus.
Kenneth MACKENZIE, évêque d'Argyll et des Iles.
Frederic L. DEANE, évêque d'Aberdeen et Orkney.
Edward T. S. REID, évêque de Saint-André, Dunkeld et Dunblane.
Harry Seymour REID, évêque d'Édimbourg.
John R. DARBYSHIRE, évêque de Glasgow et Galloway.
Kenneth D. MACKENZIE, évêque de Brechin.

Les conversations entre anglicans et presbytériens du Royaume-Uni demeurèrent au point mort pendant une dizaine d'années. Cette interruption est due, en particulier, aux événements de la seconde guerre mondiale. Un sermon prononcé à Cambridge par le Dr Fisher, nouvel archevêque de Cantorbéry, le 3 novembre 1946, suscita à nouveau l'intérêt pour les efforts de réunion entre les Églises de la communion anglicane et les diverses Églises libres. En ce qui concerne l'Église presbytérienne d'Écosse, il fut l'origine de la reprise des travaux d'une nouvelle Commission mixte. Nous donnons ci-après le texte de cet important sermon-programme ainsi que les principaux documents relatifs au développement ultérieur des pourparlers entre les deux Églises.

VII

Sermon prononcé devant l'Université de Cambridge par l'archevêque de Cantorbéry (Dr G.-F. Fisher)

(3 novembre 1946)

« Je suis la Porte : par moi si quelqu'un entre, il sera sauvé, il rentrera et sortira, et trouvera des pâturages. Le voleur ne vient que pour voler, tuer et détruire : je suis venu pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient en abondance » (Jean, x, 9-10).

Cette parabole des brebis, du pasteur et des brigands fait écho aux thèmes essentiels de l'Évangile chrétien. Notre-Seigneur est la Porte par

laquelle nous les hommes pouvons connaître Dieu dans sa vraie paternité : il est le seul Sauveur qui appelle les hommes à le suivre, qui les appelle individuellement et par leur nom : ceux qui entendent son appel et y obéissent, non seulement entrent par lui, mais possèdent sa vie. Il est le Pasteur aussi bien que la Porte. Et en lui ils deviennent un seul troupeau avec un seul pasteur qui a donné sa vie pour les brebis.

Telle est la divine réponse de Notre-Seigneur à l'attente humaine. Voilà ce que tous les chrétiens trouvent en lui. Il nous délivre des puissances de pillage qui cherchent à dérober, à tuer, à détruire les âmes : il nous maintient en vie et nous conduit à plus de vie. Il mène son troupeau hors des bercails dans les endroits dangereux du monde et lui ordonne de trouver là sa pâture, lui-même marchant en tête : et là nous dépassons la métaphore qui ne peut exprimer le témoignage actif du peuple du Christ dans le monde, prenant part, suivant la parole de saint Paul, à la communauté des souffrances du Christ et à la puissance de sa résurrection.

C'est de l'unité de l'Église, ou plutôt de quelques sujets relatifs à l'unité de l'Église, que je désire parler : et c'est pourquoi j'ai mis en avant l'unité qui déjà existe avant de parler de celle qui n'existe pas. Dans toutes les grandes dénominations chrétiennes, on trouve en abondance ceux qui sont entrés par la Porte unique, ont trouvé le seul Sauveur et tiré de lui leur vie. De tous ceux-là le Christ est le pasteur, et tous appartiennent à son troupeau; mais ils sont en différents bercails, séparés les uns des autres par des barrières, les unes assez futiles, les autres atteignant, à ce qu'il pourrait sembler, jusqu'au ciel, que le long cours de l'histoire de l'Église a élevées.

Ainsi, dans chaque bergerie, ceux qui suivent Notre-Seigneur tirent de lui leur vie, et pourtant cette vie divine ne circule pas librement entre les bergeries dans l'acte vivifiant (*lifegiving operation*) du culte qui lui est rendu, à lui qui est la Tête de l'Église et de la communauté sacramentelle formée de ses membres. Dans le domaine temporel, dans l'Église historique, la circulation du sang vital de l'Église est gênée ou empêchée : et par là, nécessairement, son œuvre et son témoignage dans un monde égaré et envers des hommes dépourvus d'ancrage spirituel sont douloureusement affaiblis. Et bien que nombre de ces divisions soient historiquement justifiées, bien que Dieu s'en soit servi pour empêcher telle ou telle portion des richesses du Christ de se perdre, cependant, pour Notre-Seigneur et pour son peuple, elles sont un scandale et une pierre d'achoppement qu'il faut surmonter si l'on veut que la vie de son Église soit plus abondante.

Le problème

Les imperfections de l'Église ont causé ces désunions, et chaque dénomination a encore ses imperfections. Mais enfin les esprits des chrétiens envisagent sérieusement de reconnaître les uns dans les autres les signes manifestes de la foi et de la vie du Christ, et de prier afin que les multitudes redeviennent visiblement un dans la sainte Église catholique

du Christ. Ce fut la grande réussite des deux dernières générations, du mouvement œcuménique, des Conférences de Lambeth et d'innombrables âmes fidèles, de concentrer l'attention sur ce que toutes les dénominations tiennent en commun et reçoivent du Christ, leur unique Pasteur. Seule Rome persiste à refuser officiellement de reconnaître d'autres bergeries sous l'unique Pasteur ou même à s'unir avec elles dans la prière[1]. Entre toutes les autres, il y a un échange de prière, d'amitié, de réflexion, et une recherche pour renverser les barrières qui les séparent. En ce qui concerne la théologie de la Rédemption et de la Grâce, de l'Écriture, des Credos, des Sacrements, et même de l'Église, il n'y a pas de barrière qui atteigne les cieux. C'est autour de la théologie du ministère qu'il existe le plus de tensions. Certains considèrent le ministère comme uniquement originé et soumis à la volonté de l'Église, le Corps qui porte l'Esprit, tandis que d'autres le regardent comme un don originel du Christ à son Église, don qui doit être conservé par une succession ininterrompue : et la synthèse de ces deux vues, qui ne sont pas forcément contradictoires, n'a pas encore été trouvée.

Mais il y a d'autres espèces de barrières, non plus théologiques, mais coutumières, qui, lorsqu'il s'agit de vivre ensemble, ont une grande importance et que, par suite de leur caractère d'habitudes largement répandues et longtemps estimées, il n'est pas facile de changer tout de suite. Chaque dénomination a son propre langage dans le culte à l'intérieur du cadre des vérités chrétiennes, son propre langage de pensée et de prédication, de procédure et de gouvernement, de vie de famille. Deux familles voisines peuvent être en fort bons termes, et pourtant hésiter à envisager de vivre en une seule famille. Et l'inertie dans l'esprit de nombreux membres de bien des dénominations en ce qui concerne les démarches vers l'unité, est due moins à des motifs d'ordre théologique qu'à une répugnance à amalgamer des habitudes domestiques.

Dans ce que j'entreprends de dire, je pense simplement à la situation dans notre pays. Il y a eu pendant des années des conversations entre l'Église d'Angleterre, l'Église d'Écosse et les Églises libres. Il y a eu un progrès considérable dans la compréhension mutuelle; il y a eu des pro-

1. L'Église romaine, en effet, rejette la « théorie des Branches » selon laquelle l'Église du Christ serait faite de la juxtaposition des diverses confessions chrétiennes, toutes à la fois fidèles et infidèles en quelque point à l'héritage du Seigneur. A ses yeux l'Église n'est à strictement parler que là où cet héritage a été conservé en son intégrité, intégrité qui suppose l'exercice continué du primat donné à Pierre sur le collège des apôtres. Qui rompt la communion avec le successeur de Pierre rompt par le fait même avec l'Église, se sépare d'elle. Les schismes, en ce sens, ne se situent pas à l'intérieur de l'Église, ils sont rupture d'avec l'Église. Ceci ne veut pas dire, cependant, qu'il ne reste pas, dans les communions séparées, d'importantes rémanences de l'Église (*vestigia Ecclesiae*) dans des mesures d'ailleurs très diverses selon ces communions. Quant à l'interdiction de prier en commun elle ne vise, strictement, que la *communicatio in sacris*, c'est-à-dire le fait de recevoir ensemble les sacrements ou poser des actes de valeur sacramentelle; au delà elle n'est de la part de l'Église romaine que le fait d'une prudence pastorale visant à ne pas laisser ses propres fidèles exposés au danger d'indifférentisme confessionnel ou à la séduction de doctrines erronées; d'où les nuances et les degrés que comporte cette dernière interdiction selon les confessions et les conditions de personnes, de temps et de lieux. (*Note du traducteur.*)

jets d'une Église unie, des ébauches de schèmes d'union. Puis vint la guerre qui mit un terme à cette période. Comment allons-nous recommencer ? Je me rends compte qu'il y a une certaine répugnance simplement à commencer.

Un théologien distingué a récemment exprimé l'opinion que tous les schèmes de réunion devraient être mis de côté jusqu'à ce qu'une étude plus poussée, une réflexion théologique et la prière dans toutes les communions chrétiennes les aient amenées à recouvrer la saisie de l'intégrité et de l'équilibre de la vérité chrétienne autant dans le domaine de la foi que dans celui de la constitution, sur la base d'une compréhension renouvelée des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament et du témoignage de l'antiquité chrétienne. Cela revient à suggérer qu'il ne faut rien faire avant que les théologiens n'aient tout recommencé et n'aient atteint un accord sur leurs conclusions : le passé ne laisse pas supposer qu'une telle unanimité théologique puisse advenir dans un avenir prévisible. Mais en attendant il y a la vie, la vie du Christ visible dans toutes les dénominations : et sa circulation gênée ou arrêtée. Il y a l'unique Pasteur et les bergeries séparées. Dans l'histoire de l'Église, la vie divine crée, et la théologie est contrôlée par la vie tout autant que la vie est contrôlée par la théologie.

Schèmes « constitutionnels »

Je crois que la difficulté de commencer à nouveau réside ailleurs. Les schèmes de réunion ont généralement été ce que j'appellerais constitutionnels. Ils posent en principe entre deux ou plusieurs dénominations une constitution établie d'un commun accord par l'acceptation de laquelle elles deviennent un seul corps. Les articles de cette constitution doivent être tels qu'ils satisfassent et qu'ils lient les parties contractantes. Ils doivent contenir tout ce à quoi chacune des parties tient le plus, et omettre tout ce à quoi chacune s'oppose obstinément; ils ne doivent pas s'engager là où subsiste une différence d'opinion non résolue; ils doivent établir une organisation et une méthode de gouvernement; tenant cette nouvelle constitution, les dénominations contractantes sont amenées à perdre leurs anciennes identités séparées et à devenir « une nouvelle province de l'Église universelle » sans être certaines à sa naissance des relations qu'elle entretiendra avec les autres Communions chrétiennes, et si leurs précédentes parentés seront ou non altérées. Je pense que cette répugnance est causée en partie par la crainte de perdre cette identité qui est un bien précieux pour ceux qui sont en présence, en partie par la crainte de compromis dont toutes les implications ne peuvent être prévues, en partie par la crainte de formes de gouvernement peu familières, et en même temps par la crainte d'une constitution écrite. Celle-ci a pour but d'aider les dénominations à « croître ensemble » (*grow together*) dans l'unité de la vie du Christ. Mais une constitution est une chose artificielle qui peut mettre en péril la vie qu'elle cherche à promouvoir.

Dans notre pays, je pense qu'il existe trois raisons particulières qui font de la méthode constitutionnelle la plus difficile des voies vers la

réunion. En premier lieu, l'Église d'Angleterre est une Église établie; elle entretient un lien légal très compliqué avec l'État, qui entre profondément dans le mécanisme de son gouvernement. Les Églises libres n'accepteraient certainement pas l'Établissement tel qu'il existe. Et tandis qu'elles pourraient accorder qu'une Église unie peut valablement garder un certain rapport à l'État, le processus pour dégager l'Église d'Angleterre de ce qu'elle ne désire pas conserver, et pour réaliser son transfert à une constitution nouvellement projetée serait un travail d'une importance et d'un difficulté encore plus grandes que le schème de réunion lui-même.

En second lieu, la position de l'Église d'Angleterre dans la Communion anglicane exige qu'elle n'obscurcisse pas son identité propre. Elle est le point nodal de cette communion. Il est possible à quatre diocèses de l'Inde de se retirer de la Communion anglicane pour former une province ayant sa constitution propre et une position dans l'Église catholique qui reste encore à gagner. Mais pour l'Église d'Angleterre, se retirer de la Communion anglicane serait briser cette Communion elle-même, en la privant de son point nodal. L'Église d'Angleterre, par la nature même des choses, ne peut se mouvoir qu'en corrélation avec les Églises sœurs dans toutes les parties du monde. Elle ne peut se soumettre à aucune constitution convenant aux seules Iles Britanniques, si cette constitution n'est pas telle que les Églises parentes puissent l'adopter pour elles-mêmes. Un temps peut venir où la cause de l'Unité de l'Église demandera que les Églises anglicanes cessent d'exister en tant que groupe distinct. Mais ce temps n'est pas encore en vue pour nous, et les Églises libres pourraient dire la même chose de leur propre groupe.

Enfin, troisièmement, il y a les tensions intérieures à l'Église d'Angleterre elle-même, qui ne sont pas résolues : elle a son propre problème qui est de recouvrer son autorité spirituelle propre sur elle-même et de remettre en ordre sa propre vie. A ce que je crois, l'Église d'Angleterre se voit appelée et amenée à remettre ordre à sa vie interne, en toute loyauté à la tradition et à la tâche que Dieu lui a confiée. Mais tandis qu'elle est ainsi engagée dans une tâche délicate, il n'est pas sage au même moment de l'impliquer dans des questions d'affiliation constitutionnelle avec d'autres dénominations. Nous avons besoin d'avoir (et je crois que nous sommes en train de la trouver) une saisie plus ferme de notre propre tradition, avant qu'elle puisse être présentée à d'autres ou acceptée par eux comme la leur propre.

Une voie en avant ?

Si alors le procédé de réunion constitutionnelle est ainsi encombré de difficultés, y a-t-il une autre voie où progresser ? Y a-t-il quelque autre moyen par lequel nous puissions tendre à cette libre circulation de la vie du Christ entre les bergeries de son troupeau ? Il est une suggestion qu'en toute humilité j'aimerais faire à mes frères des autres dénominations. Nous ne désirons pas une fédération : cela ne rétablit pas la circulation. Comme je l'ai suggéré, la route n'est pas encore ouverte, nous ne sommes pas encore prêts pour une union organique ou constitutionnelle. Mais il

peut y avoir un processus d'assimilation, de croissance commune (*of growing alike*). Ce dont nous avons besoin, c'est que, les bergeries demeurant distinctes, il puisse y avoir un mouvement vers un échange libre et sans entrave de vie dans le culte et les sacrements entre eux, comme il existe déjà pour la prière et la réflexion et la fraternité chrétienne, bref, que ces bercails puissent croître vers cette pleine communion les uns avec les autres que déjà dans leur séparation ils ont avec le Christ.

L'Église d'Angleterre est en pleine communion avec les vieux-catholiques sur le continent; et ses relations avec les Églises Orthodoxes d'une part, avec les Églises de Suède et de Finlande d'autre part, approchent déjà, si elles ne l'ont pas encore atteinte, de la pleine communion. Ce que je désire ardemment est, non pas encore que nous soyons unis aux autres Églises de notre pays, mais que nous croissions vers une pleine communion avec elles. Je l'ai déjà dit, et les négociations le montrent, aucune barrière insurmontable ne demeure dans cette perspective, tant que nous n'atteignons pas la question du ministère et du gouvernement de l'Église. La pleine communion entre les Églises ne signifie pas qu'elles sont identiques en tout point, mais qu'il n'y ait pas d'obstacle à des échanges de ministres et de ministères. Tout ministère d'Église (*every Church's ministry*) est efficace en tant que moyen par lequel la vie du Christ atteint son peuple. Tout ministère d'Église est déficient parce qu'il est empêché d'agir dans tous les bercails du troupeau. Une pleine communion entre les Églises exige un ministère mutuellement reconnu par tous comme possédant non pas seulement l'appel intérieur de l'Esprit, mais aussi l'autorité qu'en conscience toute Église demande.

A la conférence des Églises de Lausanne en 1927, il a été dit que, étant donné la place que l'épiscopat, le Conseil des presbytres et la Communauté des fidèles avaient respectivement dans la constitution de l'Église primitive, étant donné le fait que chacun de ces trois éléments est aujourd'hui et a été pendant des siècles accepté par de grandes Communions dans la chrétienté, et que chacun d'eux est tenu par beaucoup comme essentiel au bon ordre de l'Église, « nous reconnaissons que ces différents éléments doivent tous avoir une place appropriée dans l'organisation de vie d'une Église réunie ». Tous les schèmes constitutionnels ont été établis suivant ces lignes. Les Églises non épiscopales ont accepté le principe que l'épiscopat doit exister concurremment avec les autres éléments dans une Église réunie. Pour des raisons assez évidentes dans l'histoire de l'Église elle redoutent l'usage qui peut être fait de l'épiscopat. Mais elles en acceptent le fait. Si elles le font pour une Église réunie, pourquoi ne le feraient-elles pas également et plus tôt pour le processus d'assimilation comme une démarche vers la pleine communion ? On peut dire que dans une Église réunie elles pourraient se protéger dans la constitution contre les abus de l'épiscopat. Mais elles pourraient le faire d'une façon bien plus efficace en le prenant dans leur propre système de gouvernement. L'Église d'Angleterre n'a pas encore trouvé un mode pratique d'usage de l'épiscopat qui soit vraiment satisfaisant; l'Église de Rome non plus certes. Si les Églises non épiscopales admettent qu'il doit intervenir dans le tableau ne pourraient-elles pas le prendre et en faire l'essai d'abord dans leur domaine propre ?

Bien sûr, c'est loin d'être aussi simple que cela. Il y a des exigences et des fonctions que la tradition catholique attache à l'office de l'évêque dans l'Église de Dieu, qui doivent être sauvegardés si notre but est l'assimilation et la pleine communion. Les négociateurs dans le passé ont pu se mettre d'accord à ce sujet et pourraient avec espoir de succès poursuivre leur recherche, si nos frères non épiscopaliens pouvaient envisager la démarche que je suggère. Il me semble que c'est pour eux une démarche plus facile à envisager que celle qu'implique une union des Églises; et si elle réussissait, elle nous ferait faire un pas immense en avant vers la pleine communion, sans les complexités et les bouleversements redoutables d'un union constitutionnelle. Donner et recevoir de la sorte l'épiscopat ferait disparaître mutuellement un obstacle entre les bercails. Et cela n'élèverait aucune nouvelle barrière, comme risquerait de le faire un schème constitutionnel. Car aucun apparentement précédemment existant ne serait empêché. L'Église d'Angleterre peut être en communion avec l'Église de Suède qui à son tour est en communion avec l'Église de Norvège, bien que l'Église d'Angleterre ne soit pas encore en communion avec l'Église de Norvège. Cela peut être illogique, mais c'est la voie de la vie et de l'amour chrétien. William Temple avait coutume de citer Fr. Kelly disant que nous ne devons pas considérer les Églises comme nous ferions d'une rangée de compartiments séparés, mais comme des rayons de lumière colorée s'estompant les uns dans les autres.

Principes essentiels

En avançant cette suggestion, je suppose qu'entre les Églises qui y sont intéressées on pourrait trouver un accord sur les principes essentiels de l'Église, de l'Écriture, des Credos, des sacrements, et du ministère lui-même comme étant « un don de Dieu par le Christ à son Église, essentiel à son *esse* et à son *bene esse*, autorisé pour toujours et rendu efficace par le Christ et son Esprit » (Lausanne, rapport 5); et je crois que cette supposition est raisonnable. Les différences d'interprétations ne sont pas telles qu'elles interdisent la communion, et en fait on peut les retrouver à l'intérieur de chacun des corps en présence. Si alors les Églises non épiscopales pouvaient ainsi prendre l'épiscopat dans leur système, j'espère que cette démarche ne serait pas isolée. Je puis espérer que pour la préparer, d'une manière analogue aux récents projets canadiens[2], chacune des commu-

2. Le projet canadien de réunion est typique de la méthode pragmatique de rapprochement préconisée par l'Église d'Angleterre. Il tendait à réconcilier l'Église anglicane au Canada et l'Église unie du Canada, cette dernière formée par la réunion des presbytériens et des méthodistes. Sans vouloir réaliser une Église unique (comme ce fut le cas pour l'Inde du Sud), il cherchait à permettre aux deux Églises de coopérer pleinement à l'extension du Royaume de Dieu, tout en conservant leur identité respective. Pour cela le point le plus important était d'assurer une reconnaissance mutuelle de leurs ministères. L'Église anglicane étant épiscopale (avec les trois ordres de ministère : évêques, prêtres, diacres), l'Église unie étant de structure presbytérienne (avec une hiérarchie de cours ecclésiastiques appelant et ordonnant au ministère presbytéral), il fut d'abord déclaré que chaque Église reconnaissait le ministère

nions, épiscopales et non épiscopales, devrait conférer la totalité de son ministère séparé à tous les ministres de l'autre qui seraient désireux de le recevoir. Par ce moyen, l'assimilation serait à l'œuvre dès le début au niveau presbytéral comme au niveau épiscopal.

C'est parce que je crains d'être acculé à l'irréparable que je hasarde cette suggestion pour qu'on l'examine. J'aime l'Église d'Angleterre, tout comme les presbytériens et les méthodistes aiment leurs Églises. Je ne pense pas qu'il soit possible ni même désirable qu'aucune Église laisse absorber son individualité dans une union nouvellement constituée. Ce que je désire est que je puisse librement entrer dans leurs Églises et eux dans la mienne pour participer aux sacrements du Seigneur et à la pleine communauté de culte, afin que sa vie puisse librement circuler entre nous. Ne pouvons-nous croître vers une pleine communion les uns avec les autres avant de nous mettre à rédiger une constitution ? Avons-nous assez la sagesse, l'humilité, l'amour et l'esprit du Christ pour nous lancer dans l'entreprise que j'ai suggérée ? S'il y avait un accord sur ce point, je recevrais avec reconnaissance des mains des autres leur commission en la forme accoutumée pour eux, et de la même façon je leur conférerais la nôtre. C'est à cet échange d'amour et à cet enrichissement mutuel que nous conviait l'appel de Lambeth en 1920.

Pour certains d'entre vous ici, mon thème aura pu paraître éloigné de vos intérêts et besoins propres. Au fond, il n'en est pas ainsi : car il concerne la vie du Christ dans son Église, et par conséquent atteint chacun de ceux auxquels l'Église voudrait communiquer cette vie. Laissez-moi du moins vous rappeler le point où j'ai commencé. Regardez au travers et au delà des Églises, le Seigneur, Porte et Pasteur. Il vous connaît. Il vous appelle par votre nom. Les voleurs nous entourent de toutes parts, dérobant nos valeurs spirituelles, tuant et détruisant tout ce qui a été fait pour Dieu et la vie éternelle. L'âme chrétienne s'abaisse humblement à la porte basse, et entre, et va et vient en sécurité, trouvant sa pâture, et vit. Le Christ vient à nous afin que nous puissions vivre, et croître en la vie au delà de ce que nous voyons vers son Royaume éternel.

de l'autre comme un ministère de l'Église du Christ, sans préciser d'ailleurs la nature et l'étendue des pouvoirs reconnus à ce ministère, et donc en particulier sans soulever la question de ce que nous appellerions sa validité. Puis on proposa que, après qu'on aurait abouti à un accord substantiel et satisfaisant en matière de doctrine, les ministres de chaque Église puissent recevoir de l'autre une « commission » les habilitant comme ministres de cette Église : les ministres anglicans recevant commission dans l'Église unie, les ministres de l'Église unie recevant une ordination conférée par un évêque, de telle façon que le rite de commissionnement marque clairement que la valeur (toujours non précisée) du ministère précédemment exercé n'est pas mise en doute. Ainsi les deux Églises, ayant des ministères mutuellement acceptables, pourraient collaborer sans aucune restriction et croître en commun vers une unité plus parfaite. (*Note du traducteur.*)

VIII

Nouveau Rapport commun sur les relations entre l'Église d'Angleterre et l'Église d'Écosse

(février 1951)

Les participants des conversations se sont accordés à reconnaître comme étant l'occasion immédiate et le point de départ de leur conférence l'initiative prise par l'archevêque de Cantorbéry. Le sermon prêché par l'archevêque à Cambridge et publié sous le titre de *Un pas en avant dans les relations entre Églises* a soulevé un large intérêt; et c'est en considération de ce large intérêt que, par un échange de correspondance entre l'archevêque et le « convener » du Comité des relations inter-ecclésiastiques de l'Assemblée Générale de l'Église d'Écosse la voie fut ouverte pour une reprise des conversations entre Églises. En même temps, on reconnaissait aussi, de part et d'autre, que la série de conversations qui s'ouvrait pouvait être considérée également comme l'heureuse continuation, après un intervalle de seize ans, des Conférences communes de 1932-1934. Le rapport des Conférences de 1932-1934, avec sa Déclaration commune d'accord, fut par conséquent reconnu comme ayant, pour les conversations qui s'ouvraient, une importance égale à celle du sermon de l'archevêque, et on s'accorda cordialement de part et d'autre à prendre les deux documents en considération.

Les membres de la Conférence commune ont d'une façon générale repris à leur compte la déclaration des « Choses crues en commun » contenue dans la « Déclaration commune d'accord » énoncée dans le Rapport des Conférences de 1932-1934, et convinrent qu'il fallait prendre en considération les « Choses qu'il faudrait entreprendre en commun » suggérées dans ce document, dans le but de recommander une action pratique aux autorités compétentes des Églises.

De part et d'autre, on reconnut la vérité de ce principe que, selon la volonté et le dessein de Dieu tel qu'il est révélé dans le Nouveau Testament, l'unité de l'Église dans le monde entier devrait s'exprimer dans une communauté pleine et visible. En même temps, des deux côtés, on reconnut que de graves obstacles se dressaient sur la voie qui mène à une telle unité parfaite, dans les conditions présentes entre l'Église d'Angleterre et l'Église d'Écosse.

En Angleterre, il y avait les raisons péremptoires qui avaient conduit l'archevêque de Cantorbéry dans son sermon de Cambridge, alors qu'il reconnaissait librement « qu'un temps pourrait venir où, pour le service de l'Unité de l'Église, les Églises anglicanes pourraient cesser d'exister en tant que groupe distinct », à suggérer néanmoins que le temps en question « n'est pas encore en vue », et à proposer aux Églises évangéliques libres d'Angleterre une autre procédure pour le temps présent, qui serait d'explo-

rer les possibilités de se rapprocher, en attendant, des conditions de l'inter-communion sur la base d'une « acceptation de l'épiscopat dans leurs systèmes ».

En Écosse, il y avait des considérations également péremptoires, non différentes, en forme et en substance, en ce qui concerne les responsabilités nationales et œcuméniques de l'Église, lesquelles étant données, se référant aux propositions concrètes de l'archevêque, le Comité des relations inter-ecclésiastiques de l'Église d'Écosse avait été amené à dire dans son Rapport à l'Assemblée Générale de 1947 que « en Écosse comme en Angleterre, il existe présentement de sérieuses limitations à ce qui peut être entrepris, même pour des buts œcuméniques élevés, dans le domaine des modifications d'organisation ecclésiastique ».

Il y avait ainsi de graves obstacles de part et d'autre à l'idée d'une pleine unité organique, et à la pleine communion qui y correspondrait entre les deux Églises dans les conditions présentes, aussi aucune proposition de ce genre ne fut alors mise en avant. En même temps, la difficulté dont faisaient état les Écossais en parlant des sérieuses limitations imposées à l'action présente dans certaines directions, s'il fallait l'interpréter comme mettant hors de question toute discussion sur l'épiscopat, porterait préjudice, étant donné les convictions avérées de nombreux anglicans, à une approche commune même d'une mesure limitée d'inter-communion « économique » proposée à l'initiative par le rapport de 1932-1934.

Les participants étaient pleinement conscients de la gravité des questions contestées des deux côtés. On reconnaissait que, en dépit de l'importance de l'accord fondamental entre les Églises d'Angleterre et d'Écosse, il existait aussi des barrières formidables, résultant en partie de chapitres malheureux de l'histoire passée, en partie de la séparation prolongée, mais aussi en partie de convictions de conscience toujours maintenues avec sincérité de chaque côté, en ce qui concerne la forme du gouvernement de l'Église et l'ordination de son ministère.

Néanmoins on croyait qu'à la lumière des connaissances historiques et théologiques approfondies, à la lumière aussi des mouvements contemporains de la pensée œcuménique, la poursuite des conférences pourrait amener les difficultés présentes plus près de leur solution. Les frontières des convictions divergentes en bien des points, croyait-on, ne coïncidaient certainement pas toujours avec les frontières ecclésiastiques, et la patiente étude commune du problème et des conditions d'une union future était une tâche à laquelle Dieu conviait son Église. L'occasion fournie par la discussion déjà entreprise, la croissance évidente dans la génération actuelle d'un véritable esprit œcuménique, et le défi pressant d'une chrétienté divisée, tout montrait le besoin actuel d'une réexamination patiente et pratique qui devrait en dernière analyse mener à la pleine unité.

Les membres de la conférence s'accordent donc à recommander qu'on donne les autorisations nécessaires à la continuation des conversations dans la forme que les Églises respectives jugeront la meilleure. Ils espèrent que par une référence constante et une direction de pensée maintenue vers cette ultime plénitude de vie dans l'unité que désigne la volonté de Dieu, et dans laquelle les richesses de nos héritages respectifs seront rassemblés, on peut dès maintenant explorer et approcher un accord possible sur les

choses qui divisent, même sur la forme du ministère, et qu'on pourra en fin de compte y aboutir sous la guidance de Celui dont l'office et la fonction est de conduire l'Église dans toute la vérité.

C'est pourquoi la Conférence, à la lumière des discussions qui ont eu lieu jusqu'à présent, a été amenée à envisager la possibilité à la fois d'une politique à longue échéance visant à la plénitude ultime de la vie de l'Église, et d'une politique à court terme visant à l'établissement de relations aussi étroites entre les deux Églises qu'il sera possible de les établir dès à présent selon les suggestions qui vont suivre; elle a également été amenée à croire que la deuxième de ces politiques doit être menée de telle façon que son application n'exclue ni ne perde de vue la première.

En proposant cette double procédure, la conférence reconnaît la souveraine liberté de la grâce de Dieu dans l'histoire de l'Église; elle prend son point de départ non pas d'aucune déclaration sur la validité des ordres d'un côté ou de l'autre, mais de la considération de ce qui doit appartenir à la plénitude de l'Église dans cette unité ultime que nous sommes appelés à rechercher par l'ordre de Notre-Seigneur et sous la guidance de son Esprit-Saint.

Les deux politiques recommandées peuvent être formulées comme suit :

I. La politique à long terme aurait pour présupposition la conviction que la volonté de Notre-Seigneur pour son Église est la pleine unité, et qu'une telle unité doit impliquer en fin de compte non seulement un accord sur la vérité dans le Christ, mais également un ministère ou des ministères universellement reconnus, la liberté d'échanger les ministères, et la plénitude de communion sacramentelle par toute la chrétienté. Les participants des discussions suggèrent donc qu'on prenne des dispositions en vue de conférences ultérieures entre les Églises, quand l'occasion s'en présentera, dans le but d'étudier ensemble, librement et sans restriction d'aucune sorte, les modifications aux deux systèmes ecclésiastiques qui, dans le contexte du remembrement espéré de la chrétienté, pourraient apparaître comme susceptibles d'être nécessaires à la longue.

II. Dans le contexte d'un tel accord pour explorer ensemble les conditions et les possibilités de l'unité complète, et étant admis que rien de moins qu'une telle unité ne serait considéré comme correspondant finalement à la volonté de Notre-Seigneur pour son Église, les participants de la conférence désirent recommander comme politique à court terme d'entreprendre des démarches précises pour mener à bonne fin ce qui était proposé dans le rapport des conférences de 1932-1934 sous le titre de « Choses qui peuvent être entreprises en commun ».

On se rappellera que sous le titre en question, six recommandations particulières avaient été faites. La conférence prit note des faits suivants :

a) Que l'Assemblée Générale de l'Église d'Écosse en mai 1934 donnait son approbation sans réserve aux six recommandations.

b) Que les évêques de l'Église épiscopale en Écosse, dans un document publié en mai 1935, furent heureux d'accueillir cordialement les points trois à six.

c) Que l'archevêque de Cantorbéry (alors le Dr Lang), dans une correspondance avec le Comité des Relations inter-ecclésiastiques de l'Église d'Écosse en 1937, avait exprimé l'espoir que de temps en temps on pourrait trouver des occasions de prendre des initiatives conformes au moins aux recommandations 3 à 6.

1. Venant par conséquent à étudier les Recommandations en détail, la conférence rappela que le principe de la recommandation 3 (« que de temps à autre des délégations soient invitées à porter salutations et informations d'une Église à une autre dans une réunion officielle ») a été récemment illustré en Écosse par la visite rendue à l'Assemblée Générale de l'Église d'Écosse par le « Primus » de l'Église épiscopale, et par la visite rendue au Conseil représentatif de l'Église épiscopale par le modérateur de l'Assemblée Générale de l'Église d'Écosse. Il faut cependant noter que jusqu'ici aucun échange officiel de courtoisie n'a eu lieu entre l'Église d'Angleterre et l'Église d'Écosse, et la Conférence exprime l'espoir qu'on pourra trouver des moyens de mener cela à bonne fin.

2. En ce qui concerne la recommandation 4, qui avait envisagé la possibilité de déclarations communes occasionnelles, de préférence en union avec d'autres Églises, sur des questions d'importance publique, nationale ou internationale, on reconnut qu'un grand progrès avait été réalisé par la création du Conseil britannique des Églises en 1942, que cela avait répondu au besoin, et qu'ainsi aucune action ultérieure sous ce chef n'était nécessaire.

3. D'un autre côté, la recommandation 6, concernant les initiatives destinées à encourager la compréhension mutuelle, et la recherche d'occasions de mieux faire connaissance par une étude mutuelle, fut regardée comme étant de la plus haute importance, et on exprima l'espoir de pouvoir étudier les possibilités d'organiser des échanges de professeurs de théologie et d'étudiants.

4. De même, la conférence attacha la plus grande importance à la nécessité de prendre des dispositions convenables pour un échange mutuel d'informations sur les affaires des Églises d'Angleterre et d'Écosse, comme le prévoyait la recommandation 5. Elle ne put pas reprendre entièrement à son compte l'opinion exprimée par feu l'archevêque Lang dans sa correspondance de 1937, que ce besoin était suffisamment satisfait par l'existence d'un côté du Comité des relations intereccléslastiques de l'Église d'Écosse, et de l'autre du Conseil de l'Église d'Angleterre pour les Relations étrangères en tant qu'organe consultatif de l'archevêque. Le besoin se faisait sentir, pensait-on, d'une liaison plus étroite que celle qui existe à présent entre les deux organisations ci-dessus. La conférence fut d'avis qu'il y a une grande ignorance mutuelle, même dans les cercles officiels, relativement aux détails de ce qui peut se passer en réalité dans les Églises des deux pays en question, et elle suggère que la possibilité d'une liaison plus efficace soit recherchée ultérieurement.

*
* *

Il restait à étudier les recommandations 1 et 2, relatives respectivement à l'échange de prédicateurs entre les Églises, et à une admission mutuelle dans une certaine mesure, en des occasions particulières, de communiants à la sainte Communion.

Du point de vue de l'Église d'Écosse, il n'y a aucune difficulté. Du point de vue de l'Église d'Angleterre, les deux recommandations en question, ayant soulevé des difficultés dans l'esprit d'un grand nombre d'anglicans, formaient une classe à part nécessitant une étude spéciale.

Les membres anglicans de la Conférence commune, après discussion, se mirent d'accord pour recommander que (sous condition, bien entendu, de l'approbation de leurs présidents respectifs) les Convocations de Cantorbéry et d'York soient invitées en temps voulu :

1. A sanctionner officiellement l'envoi, avec le consentement de l'Ordinaire, à des ministres dûment accrédités de l'Église d'Écosse, d'invitations à prêcher dans des églises appartenant à l'Église d'Angleterre, ceci dans leurs provinces respectives.

2. A approuver formellement que des ministres de l'Église d'Angleterre acceptent (sous réserve qu'ils en avertissent, suivant l'usage ecclésiastique, l'évêque intéressé de l'Église épiscopale en Écosse) des invitations à prêcher dans des églises appartenant à l'Église d'Écosse.

3. A sanctionner officiellement l'admission, sous réserve du consentement de l'Ordinaire, de membres baptisés communiants de l'Église d'Écosse, empêchés par la distance de recevoir le ministère de leur propre Église, ou en des circonstances particulières, à la sainte Communion dans l'Église d'Angleterre.

La proposition réciproque suggérant de mettre sous une règle reconnue l'invitation adressée aux communiants de l'Église d'Angleterre, lorsqu'en Écosse ils se trouvent hors d'atteinte d'un ministère d'origine épiscopale, de communier dans l'Église d'Écosse, occasionna une plus grande difficulté.

Les représentants de l'Église d'Écosse firent remarquer que, alors que de leur côté l'administration de la sainte Communion relevait de la discipline et de la loi de l'Église, il n'existait aucune difficulté à admettre à la communion dans l'Église d'Écosse des communiants anglicans, pas plus qu'il n'existait aucune prohibition dans l'Église d'Écosse à ce que ses communiants reçoivent la communion dans une Église anglicane.

Du côté anglican, la position était que les Églises de la Communion anglicane, maintenant pour leur part dans la pratique la règle que l'évêque est le ministre propre de l'ordination, n'ont jamais sanctionné officiellement la possibilité pour leurs communiants de recevoir la communion de ministres autres que ceux qui ont été ordonnés par un évêque, encore qu'il faille reconnaître qu'il y a eu et qu'il y a des membres de l'Église d'Angleterre qui individuellement n'ont pas hésité à communier ainsi, et que leur façon d'agir n'a pas été officiellement censurée. Après mûre considération, la Conférence commune n'a pas jugé devoir faire aucune recommandation sur ce sujet particulier.

Il fut remarqué finalement par les anglicans qu'en ce qui concerne les dispositions suggérées pour l'admission réciproque de ministres à prêcher dans les chaires respectives des deux Églises, un précédent partiel est fourni par un acte de Convocation de Cantorbéry passé en mai 1943 relatif à l'échange de prédicateurs, et par les réglementations sur le même sujet adoptées par la Chambre Haute d'York en mai 1946, et reprises par la Chambre Basse en octobre 1947. De même, les résolutions adoptées par les deux Chambres de Cantorbéry en janvier 1933 et par la Convocation d'York[3] à la même date donnent d'une manière analogue un précédent partiel à la régularisation proposée de l'admission de communiants de l'Église d'Écosse à la communion.

*
* *

Les participants des conversations[4] ne peuvent conclure leur rapport sans exprimer leur sentiment reconnaissant du bénéfice personnel qu'ils

3. Voici, en résumé, les résolutions des Convocations de Cantorbéry et d'York auxquelles il est fait ici allusion :

Sur les échanges de prédicateurs (Cantorbéry, mai 1943) : L'Église d'Angleterre affirme sa décision de s'en tenir à ses règles constitutionnelles, du fait que les questions de foi et d'ordre ne sont pas résolues. Cependant, en vue de favoriser le rapprochement, elle considère que dans certains cas (services destinés à promouvoir l'unité chrétienne, sur une base confessionnelle ou interconfessionnelle; campagnes interconfessionnelles de témoignage chrétien) il est loisible d'accueillir un prédicateur attitré d'une autre confession et de l'inviter à prendre la parole dans une église anglicane en dehors des services de communion. Ces occasions, toutefois, doivent être exceptionnelles et ne pas risquer de compromettre les règlements ecclésiastiques ni d'être, pour les fidèles, une occasion de scandale.

Au sujet de la résolution n° 20 de Lambeth, en 1930 (Cantorbéry, janvier 1933; York, janvier et juin 1933) : La possibilité pour des anglicans de communier de la main de ministres non anglicans ne se présente pas en Angleterre. La possibilité inverse, que des chrétiens non anglicans communient de façon temporaire et exceptionnelle dans une église anglicane peut être admise pour des communiants baptisés qui n'ont pas d'églises de leur confession à leur disposition, mais seulement à titre temporaire, dans des écoles ou collèges ayant uniquement des services anglicans et dans des occasions spéciales visant à favoriser l'unité de l'Église. Ces cas sont laissés à la discrétion des Ordinaires et n'ont pas force de loi.

4. Voici la liste des personnalités ayant pris part aux conversations :

Église d'Angleterre :

L'évêque de Derby (Dr A. E. J. Rawlinson, président).
L'évêque de Durham (Dr A. T. P. Williams).
L'évêque de Manchester (Dr. W. D. L. Greer).
Le professeur Rev. A. M. Ramsey.
Le professeur Rev. S. L. Greenslade.
Le Rev. F. J Taylor.

Église d'Écosse :

Le professeur Rev. W. Manson (président)..
Le T. Rev. Matthew Stewart, D.D.
Le T. Rev. C. W. G. Taylor, D.D. (décédé le 21 septembre 1950).
Le T. Rev. Principal John Baillie, D.D.
Le professeur Rev. J. H. S. Burleigh, D.D., substitut du T. Rev. John White, D.D.

en ont retiré. Chacune des parties est profondément consciente de la courtoisie, de la patience, de la sympathie chrétienne avec laquelle ses propres vues et ses prises de position franchement exprimées ont été reçues par l'autre. De plus, il y a eu un net progrès dans la compréhension par chacun des convictions tenues en pleine sincérité par l'autre. La rencontre des esprits était telle en fait que les participants ont ressenti qu'en dépit de la nature limitée des propositions qu'ils pouvaient faire à ce stade, la fraternité dont ils avaient joui ensemble peut être utilisée par Dieu comme étant une modeste contribution à une unité plus étroite pour laquelle les Églises qu'ils représentent continueront toujours à prier dans l'espérance.

Signé :

Pour l'Église d'Angleterre :

John Derby, président.
Alwyn Dunelm.
Wm. Manchester.
S. L. Greenslade.
A. M. Ramsey.
F. J. Taylor.

Pour l'Église d'Écosse :

William Manson, président.
Matthew Stewart.
John Baillie.
J. R. Philip.
John H. S. Burleigh.
Thomas F. Torance.

IX

Résolutions sur le rapport précédent adoptées par les Convocations de Cantorbéry et d'York (octobre 1952)

Cette Chambre après étude du rapport intitulé : « Relations entre l'Église d'Angleterre et l'Église d'Écosse », est d'avis :

a) Que des ministres dûment accrédités de l'Église d'Écosse puissent recevoir la permission d'un évêque de prêcher dans une église anglicane

Le professeur Rev. T. F. Torrance, substitut du T. Rev. C. W. G. Taylor, D.D.
J. R. Philip, K.C.

Observateurs :

Au nom de l'*Église épiscopale en Écosse :*
L'évêque de Brechin (le T. Rev. Eric Graham).
Dr H. Burn-Murdoch.
Au nom de l'*Église presbytérienne en Angleterre :*
Le T. Rev. Professeur R. D. Whitehorn, D.D.
Le Rev. Professeur W. S. Robertson (substitut).

Secrétaires :

Le Rev. R. R. Williams (délégation anglicane).
Le professeur Rev. William S. Tindal, D.D. (délégation écossaise).

pour des services autres que celui de la sainte Communion, quand, au jugement de l'évêque une telle permission favoriserait l'avancement de l'idéal de l'unité chrétienne (ce qui fut approuvé d'une manière générale par les Conférences de Lambeth de 1920 et 1930. De telles permissions devraient être exceptionnelles, et sans préjudice pour l'observation normale des règles reconnues de l'ordre ecclésiastique). (Parenthèse omise dans la rédaction d'York.)

b) Que les ministres de l'Église d'Angleterre puissent accepter une invitation à prêcher dans les églises de l'Église d'Écosse, sous réserve, selon l'usage ecclésiastique, du consentement de l'évêque correspondant de l'Église épiscopalienne en Écosse. (Rédaction d'York : Qu'une approbation formelle puisse être donnée à l'acceptation par des ministres de l'Église d'Angleterre sous réserve pour ces ministres d'en référer à l'évêque intéressé de l'Église épiscopale en Écosse, d'invitations à prêcher dans les églises relevant de l'Église d'Écosse.)

c) Qu'un membre communiant baptisé de l'Église d'Écosse, lorsqu'il est coupé du ministère de sa propre Église, ou dans des circonstances personnelles particulières, puisse être admis à la sainte Communion dans l'Église d'Angleterre sous réserve du consentement de l'évêque diocésain. Mais si cette personne devient un communiant habituel durant une longue période, on pourra lui demander de reconnaître en conscience l'exigence de l'Église d'Angleterre à une pleine conformité.

X

A. Extrait du rapport présenté devant l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse par le Comité chargé des relations entre les Églises (mai 1953)

Il faut noter que les deux Convocations désirent une reprise des conversations. L'Assemblée Générale de 1951 a cordialement approuvé la proposition de continuer la conférence sur la base de la « politique à long terme » du Rapport conjoint, comme et quand l'occasion s'en présentera, et a donné instruction au Comité de soumettre d'abord à l'Assemblée Générale des propositions convenables dans ce but. Le Comité pense que les conversations devraient maintenant être reprises, et qu'elles devraient prendre pour point de départ le passage suivant du Rapport conjoint de 1951 : « La politique à long terme serait basée sur la conviction que la volonté de Notre-Seigneur pour son Église est la pleine unité... (voir Rapport 1951) ... pourraient apparaître comme susceptibles d'être nécessaires à la longue. »

Il semble évident au Comité qu'un progrès sur cette politique à long

terme est peu probable si les parties en conférence ne pénètrent pas par-delà les questions de validité de ministères et de sacrements, et ne discutent pas ensemble les problèmes théologiques fondamentaux de la nature même de l'Église. Cela sera un processus long, lent et pénible, qui supposera non seulement des conférences occasionnelles entre des représentants de l'Église d'Écosse et de l'Église d'Angleterre (avec ceux des deux autres Églises moindres) mais aussi un nouvel effort à l'intérieur de l'Église d'Écosse pour réfléchir sur ses propres principes ultimes (du point de vue théologique et constitutionnel) en relation avec le but à atteindre : l'unité.

B. Extrait de la Résolution de l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse sur la suite à donner aux conversations en cours

(mai 1953)

L'Assemblée Générale prend note avec grand intérêt de la lettre de l'archevêque de Cantorbéry au modérateur, et du sommaire y annexé des résolutions des Convocations de Cantorbéry et d'York au sujet du rapport conjoint sur les relations entre l'Église d'Écosse et l'Église d'Angleterre. En vue de poursuivre les conférences sur la base de la « politique à long terme » du rapport conjoint, l'Assemblée Générale :

a) approuve la proposition du Comité que ces conférences devraient prendre la forme d'étude et de discussion commune sur les problèmes théologiques fondamentaux de la nature de l'Église du Christ qui sous-tendent toutes les questions d'organisation et d'unité;

b) accueille avec ferveur la proposition que l'Église épiscopalienne en Écosse et l'Église presbytérienne d'Angleterre soient invitées à titre de membres de ces conférences;

c) désigne les représentants suivants parmi lesquels le Comité pourra choisir, à l'occasion de chaque conférence, une délégation dont l'importance sera fixée d'accord avec les autres parties conférentes :

Professor D. M. Baillie (Convener) — Principal John Baillie — Professor Burleigh — Dr A. C. Craig — Dr George Gunn — Rev. D. G. M. Mackay — Prof. Manson — Prof. Tindal — Prof. Torrance — Prof. J. Pitt-Watson — Rev. H. C. Whitley — Sheriff J.-R. Philip — Rev. R. Stuart Louden (Secretary);

d) autorise le Comité à établir une liste comprenant les personnes sus-nommées et toutes autres dont l'aide pourrait être nécessaire, dans le but de poursuivre, à l'intérieur de l'Église d'Écosse, une étude de la position théologique et constitutionnelle de l'Église en rapport avec l'objet de la Conférence commune.

XI

Rapport commun élaboré en conclusion des conférences tenues de 1954 à 1957

Introduction

Les conversations qui sont à l'origine du présent rapport sont les premières qui se soient tenues officiellement entre représentants de toutes les quatre Églises qui y participaient. La présente série de conversations, de plus, était pour la première fois entreprise du côté anglican par l'archevêque de Cantorbéry à la demande expresse des Convocations. Les Conférences de 1932-1934, puis celles de 1949-1951 se déroulaient entre l'Église d'Angleterre et l'Église d'Écosse, avec des représentants de l'Église presbytérienne d'Angleterre et de l'Église épiscopale d'Écosse présents seulement à titre d'observateurs. Au contraire pour nos récentes conversations, les deux dernières Églises participaient pleinement, ce qui a permis un élargissement de la perspective de la discussion qui comprenait non seulement les relations entre les deux Églises établies, mais les relations dans les deux pays entre les Églises de tradition épiscopalienne et presbytérienne.

On se rappellera que les Conversations de 1949-1951 avaient produit un rapport qui : 1° réaffirmait le domaine considérable d'accord doctrinal entre l'Église d'Angleterre et l'Église d'Écosse exprimé dans le rapport de 1934; 2° faisait un certain nombre de recommandations au sujet de l'admission à la sainte Communion dans certaines circonstances, l'échange de prédicateurs, et d'autres points pratiques; 3° exprimait l'espoir que soient poursuivies les Conversations entre les deux Églises en vue d'étudier à longue échéance les changements qui s'imposeraient dans les Églises dans la perspective du remembrement (*re-integration*) d'ensemble de l'Église du Christ. C'est cette tâche à longue échéance que notre Conférence élargie a voulu entreprendre.

Les vues de la précédente conférence, dont sont sorties nos présentes discussions, s'exprimaient en ces termes :

> La Conférence, à la lumière des discussions qu'elle a menées jusqu'ici, a été conduite à envisager la possibilité à la fois d'une politique à long terme orientée vers la plénitude finale de la vie de l'Église, et d'une politique à court terme visant à l'établissement, entre les deux Églises, de relations aussi étroites qu' « il sera possible d'en envisager dans l'immédiat », celles qui sont suggérées plus loin; elle a aussi été amenée à croire que cette deuxième politique doit être menée de telle sorte qu'on n'exclue ni ne perde de vue la première.
>
> En proposant cette double façon de procéder, la Conférence reconnaît la souveraine liberté de la grâce divine à l'intérieur de l'histoire de l'Église; et

elle prend son point de départ non pas dans une déclaration sur la validité des Ordres de l'une ou l'autre partie, mais dans la considération de ce qui doit appartenir à la plénitude de l'Église dans son unité dernière que nous sommes appelés à rechercher de par l'ordre de Notre-Seigneur, en nous appliquant à suivre la conduite de l'Esprit-Saint.

Les deux politiques recommandées peuvent se formuler ainsi qu'il suit :

1° La politique à long terme serait basée sur la conviction que la volonté de Notre-Seigneur pour son Église est la pleine unité, et qu'une telle unité doit supposer en fin de compte non seulement un accord sur la vérité dans le Christ, mais également un ministère ou des ministères universellement reconnus, la liberté d'échanger des ministres, et la plénitude de la communion sacramentelle dans toute la chrétienté. Les participants des présentes discussions, en conséquence, suggèrent qu'on prévoie des conférences ultérieures entre les Églises, quand l'occasion s'en présentera, dans le but d'étudier ensemble, librement et sans aucune restriction, les modifications qu'il pourrait sembler souhaitable, à la longue, d'imposer à l'organisation des deux Églises, dans le contexte du remembrement espéré de la chrétienté.

2° Dans le contexte d'un tel accord pour explorer ensemble les conditions et les possibilités de l'unité complète, et étant admis que rien de moins qu'une telle unité ne serait considéré comme correspondant finalement à la volonté de Notre-Seigneur pour son Église, les participants de la Conférence désirent recommander en tant que politique à court terme, d'entreprendre des démarches précises pour mener à bonne fin ce qui était proposé dans le rapport des Conférences de 1932-1934 sous le titre de « Choses qui peuvent être entreprises en commun ».

Les conversations précédentes, dont celles-ci sont la conséquence, eurent lieu, comme nous l'avons dit, entre l'Église d'Angleterre et l'Église d'Écosse, avec, en qualité d'observateurs, des représentants de l'Église épiscopale en Écosse et de l'Église presbytérienne d'Angleterre. Le fait que, dans les Conversations dont nous présentons ici le rapport, les quatre Églises aient été participantes, a eu pour conséquence inévitable d'amener la discussion sur les systèmes épiscopalien et presbytérien d'organisation ecclésiastique plutôt que sur les Églises particulières qui les appliquent. On pouvait se demander si les Églises seraient bien inspirées d'envisager des changements importants en vue de faciliter l'unité avec des Églises ayant l'autre système d'organisation, quand en fait elles sont entourées d'Églises dont certaines suivent d'autres conceptions encore du ministère de la parole et des sacrements. Quoi qu'il en soit, on pensa que les questions qui se posaient entre épiscopaliens et presbytériens touchaient au cœur des différences manifestées par les autres divisions dans le Corps du Christ, et qu'un acte notable de réconciliation entre eux ne manquerait pas d'introduire un élément nouveau et plein de promesses dans le domaine tout entier des relations œcuméniques. Les ramifications mondiales des Églises épiscopales et presbytériennes rendaient encore plus désirable que ces deux systèmes d'organisation ecclésiastique soient réconciliés, et une réconciliation en Grande-Bretagne porterait du fruit dans un domaine bien plus étendu. Nous faisons donc nos propositions en réponse aux termes de références qui nous sont donnés, tout en réalisant parfaitement que ces propositions en elles-mêmes laissent sans solution un certain nombre de problèmes connexes relatifs à l'unité de l'Église, problèmes qui affec-

tent différentes autres Églises : protestantes, orthodoxes et catholique-romaine.

I. — Une nouvelle voie d'approche

Un fait d'importance primordiale pour la présente série de Conversations a été que les quatre Églises qui y étaient représentées avaient déjà été associées les unes aux autres à l'intérieur du mouvement œcuménique, et avaient également participé au renouveau d'intérêt pour la théologie biblique, renouveau qui a été un trait remarquable des dernières décades. Cela signifiait que les Conversations pouvaient s'engager dès le début dans une atmosphère d'amitié assurée, et qu'en bien des matières apparentées à leur sujet, on pouvait être assuré de perspectives communes et de convictions tenues en commun.

C'est pourquoi il nous semble utile au début de ce rapport d'indiquer brièvement l'essentiel des quatre points les plus importants de cet accord initial et en grande partie tacite, fruit de l'histoire œcuménique des dernières années, puisque aussi bien ce sont ces points qui ont infusé aux Conversations un sentiment d'urgence, qui nous ont empêchés d'esquiver les questions difficiles, et nous ont enhardis à pénétrer dans des domaines inexplorés.

1° L'unité n'est pas un trait accessoire de la vie de l'Église, mais appartient à son essence. Un Dieu, un seul peuple de Dieu; un seul Christ, un seul Corps du Christ; un seul Esprit-Saint, une unique communauté de l'Esprit — telle est l'incontestable logique de l'enseignement néotestamentaire. Aussi l'Église ne peut être qu'une, son existence ayant sa fondation en ce royaume divin où la désunion est impensable; et de cette unité fondamentale, Dieu a donné aux « Églises » séparées une conscience et une expérience renouvelée, surtout dans et par le mouvement œcuménique[5].

Pourtant la désunion persiste de façon visible, la désunion dans une certaine mesure contredit à la nature de l'Église. Dans leur état visible de séparation, les « Églises » ne peuvent qu'obscurcir et défigurer le visage et la forme du Corps du Christ. De là vient que surmonter la désunion et manifester plus pleinement l'intégrité de l'Église n'est pas un luxe dont les « Églises » affairées puissent à volonté se dispenser, mais une nécessité de l'existence réelle de l'Église et de sa vitalité propre.

Notre attitude dès le début des Conversations s'exprime bien dans ces phrases tirées du Rapport de la troisième conférence mondiale de *Foi et Constitution* (Lund) :

> Nous avons maintenant atteint un point crucial dans nos discussions œcuméniques. Tandis que nous en sommes arrivés à mieux nous connaître les uns les autres, nos yeux se sont ouverts à la profondeur et à la souffrance de nos séparations, et aussi à notre unité fondamentale. La mesure de l'unité dont il a été donné aux Églises de faire l'expérience commune, doit maintenant

5. Unité ne signifie ni n'implique uniformité ; voir section 3, second paragraphe.

trouver une manifestation plus claire. Une foi dans l'Unique Église du Christ qui ne s'épanouit pas en *actes d'obéissance* est morte. Il y a des vérités sur la nature de Dieu et de son Église qui nous demeureront fermées à jamais, à moins que nous n'agissions ensemble dans l'obéissance à l'unité qui est déjà nôtre.

2° Si les « Églises » dans leur état de séparation ne peuvent manifester l'intégrité et la plénitude de l'être véritable de l'Église, elles ne peuvent non plus, par suite de ce même défaut, mener à bien la mission de l'Église dans le monde avec toute son efficacité. La désunion dans le témoignage et la mission n'équivaut pas seulement à un gaspillage ruineux de ressources limitées, mais aussi à une contradiction profondément dommageable entre le message et la vie, entre le témoignage porté par la Bible à l'unité de l'Église et les « Églises » divisées cherchant à répandre un même Évangile. L'Église ne peut remplir adéquatement son ministère de réconciliation dans le monde aussi longtemps qu'elle échoue manifestement à guérir et à réconcilier ses propres divisions.

Ces vérités ont été mises en avant avec une force particulière dans le contexte des tâches missionnaires outre-mer, ainsi que par les chefs des « Jeunes Églises ». Par exemple la Conférence du Conseil international des Missions à Willingen s'est exprimée ainsi :

> La division dans l'Église déforme son témoignage, stérilise sa mission et contredit à sa propre nature. Si l'Église doit manifester l'Évangile dans sa vie, aussi bien que dans sa prédication, elle doit manifester au monde la puissance de Dieu à briser toutes les barrières et à établir l'unité de l'Église dans le Christ.

Et à la même conférence, les délégués des jeunes Églises exprimaient ainsi leurs convictions :

> Nous croyons que l'unité de l'Église est une condition essentielle de l'efficacité de son témoignage et de son progrès. Dans les régions où se trouvent les jeunes Églises, la division dans le témoignage est un handicap paralysant. Nous, les membres des jeunes Eglises, nous ressentons cela avec une grande acuité. Alors que l'unité peut être désirable dans les régions des anciennes Églises, elle est impérative dans celles des jeunes Églises.

Mais l'unité est-elle seulement « désirable » dans les régions des anciennes Églises, et non pas « impérative », comme dans celles des jeunes ? Est-ce que le gaspillage de ressources par la désunion n'est pas en fait plus considérable là où aucun principe de courtoisie (*comity*) n'agit pour le limiter ? Et la contradiction entre le message et la vie n'est-elle pas en fait plus nuisible là où elle a été plus longtemps un trait reconnu et prévu du témoignage chrétien ? Quoi qu'il en soit, dès le début des Conversations, c'était entre nous un point d'accord que chaque pas vers l'unité serait aussi un pas vers une prédication de l'Évangile plus puissante et plus persuasive et que ce fait nous chargeait, étant donné les conditions de notre pays, d'un poids spécial de responsabilité.

3° Un autre facteur qui a influé sur la forme de notre rapport, a été la tournure donnée à la pensée œcuménique sur la nature de l'Église par

le Rapport de la troisième conférence mondiale de *Foi et Constitution*. Le deuxième chapitre de ce document, intitulé *Le Christ et son Église*, contient le paragraphe suivant :

> Sur la base du témoignage apostolique rendu à Jésus-Christ, le Seigneur de l'Église, et en Lui obéissant, nous cherchons à pénétrer derrière les divisions de l'Église sur la terre jusqu'à notre foi commune en l'unique Seigneur. A partir de l'unité du Christ, nous cherchons à comprendre l'unité de l'Église sur la terre, et à partir de l'unité du Christ et de son Corps, nous cherchons un moyen de réaliser cette unité dans l'état actuel de nos divisions sur la terre.

Et le chapitre se termine sur cette recommandation :

> Dans notre tâche, nous avons été amenés à la conviction qu'il est d'une importance décisive pour l'avancement du travail œcuménique que la doctrine de l'Église soit traitée en relation étroite avec la doctrine du Christ en même temps qu'avec la doctrine de l'Esprit Saint.

Par le cours qu'ont suivi les Conversations, on aurait presque pu croire que ces déclarations avaient été formellement adoptées comme directives pour les premières sessions de notre discussion théologique.

4° A aucun stade des Conversations on ne pouvait oublier que des Églises relevant des traditions représentées ici, avaient déjà trouvé une voie vers l'unité organique dans ces dernières années. Même en tenant compte pleinement de la grande différence entre les conditions de l'Inde du Sud et celles de la Grande-Bretagne, la réalisation de l'union des Églises en Inde du Sud constitue un défi (*challenge*) qui ne peut être ignoré. Car la chose la plus significative dans la constitution de l'Église de l'Inde du Sud n'est pas un élément imposé par les conditions locales, mais le principe que la restauration de l'unité inclut un processus par lequel chacune des Églises qui s'unissent partage avec les autres les dons les plus précieux qu'elle a reçus au long de la ligne historique de sa tradition, et désire recevoir aussi le meilleur des autres. Que l'union dans l'Inde du Sud ait démontré que cette sorte d'unité entre épiscopaliens et presbytériens fût une possibilité concrète, et non un rêve de théoriciens, cela faisait partie de l'arrière-plan des Conversations.

Ces quatre points d'accord dans l'esprit, la Conférence, dans la présente série de Conversations, s'est attaquée à la politique à longue échéance recommandée par la Conférence de 1949-1951. Dans les débuts des Conversations, il devint clair que le meilleur espoir de progresser était de prendre avec le même sérieux le postulat de base de la politique à longue échéance mentionnée ci-dessus, que « la volonté de Notre-Seigneur pour son Eglise est la parfaite unité », et son hypothèse de travail que « des modifications dans le système d'organisation des deux Églises » — épiscopalienne et presbytérienne — « s'imposeront vraisemblablement à la longue ».

Il semble clair que si le postulat n'est pas accepté avec un complet sérieux — à savoir, accepté comme imposant aux Eglises séparées une obligation absolue de chercher à se réconcilier entre elles — il est alors peu vraisemblable qu'elles prennent sérieusement en considération une

modification des systèmes d'organisation sanctionnés et rendus chers par des siècles d'usage. Et si l'hypothèse de travail de cette politique n'est pas prise avec le même sérieux — si l'on devait supposer que deux systèmes ecclésiastiques qui se sont développés à part l'un de l'autre durant des siècles, peuvent être réconciliés soit d'un abandon unilatéral, soit par de bonnes intentions accompagnées par un processus de changement défini, et peut-être difficile — alors l'espoir d'un remembrement (*reintegration*) de la chrétienté devient parfaitement irréel.

Dans les présentes Conversations, nous avons renoncé, — et nous pensons que les Eglises en question doivent renoncer, — à la méthode qui consiste à considérer et à évaluer les fautes et les erreurs passées des Eglises en conversation qui pourraient être jugées responsables de nos divisions présentes. Ces questions ont été étudiées fréquemment, et l'on ne peut s'attendre, au stade présent de l'histoire, à un complet accord. Il est reconnu que des fautes ont été commises des deux côtés, et qu'au cours des générations, des attitudes tendant à l'amertume et à la dispute ne furent pas rares, mais le temps est venu d'imposer silence à la voix des récriminations mutuelles.

Un appel au passé est possible dans un sens plus positif et donc plus plein d'espoir. Il est hors de doute que Dieu, dans sa Providence et sa grâce qui gouvernent tout, a pris plaisir à utiliser et à bénir le témoignage de ces Eglises dans et par les structures séparées de leurs vies, leurs ministères divisés et leurs cultes différents. La pleine substance de cette expérience doit être conservée et introduite dans l'Eglise de l'avenir. C'est vers la plus grande plénitude de l'Eglise qui doit être, que nos yeux ont maintenant à se tourner.

Les principes directeurs des Conversations ont donc été d'un bout à l'autre la nécessité de l'unité si la volonté de Notre-Seigneur pour son Eglise doit être accomplie, et la nécessité de changements dans nos deux systèmes historiques d'organisation ecclésiastique, si l'unité doit être réalisée.

Utilisant ces principes, nous avons accompli ce que nous reconnaissons n'avoir été qu'une tournée d'exploration. Au cours de cette tournée, des problèmes ont été soulevés que nous avons délibérément mis de côté, ou que nous n'avons pas discutés jusqu'à arriver à une conclusion, reconnaissant que le moment de les traiter ne sera venu que lorsque les Eglises auront décidé d'aller au-delà du stade de la « conversation » sur l'unité, et auront commencé à faire des plans pour l'atteindre. De là vient qu'en de nombreuses questions dont certaines présentent des problèmes difficiles, notre Rapport nécessairement ou bien n'a rien à dire, ou bien n'offre que des suggestions d'essai. Nous nous sommes bornés à chercher à répondre à cette question centrale :

L'enseignement du Nouveau Testament sur la nature de l'Église étant ce qu'il est; les « Églises » épiscopaliennes et presbytériennes étant ce que, dans le cours de l'histoire, elles sont devenues, ni l'une ni l'autre ne prétendant, dans son état de séparation, manifester toute la vérité et la richesse de l'unique Église du Christ, et cependant chacune revendiquant la possession de dons venant de la Tête de l'Église qu'elle ne peut en conscience renier ou abandonner, et chacune étant aussi désireuse de respecter la conscience de l'autre

qu'elle est tenue d'obéir à la sienne propre — telle étant la situation historique, existe-t-il des modifications concevables et des adaptations mutuelles des deux systèmes d'organisation ecclésiastique par lesquelles elles puissent être réconciliées dans une plénitude de foi et de constitution telle qu'elles conservent la plénitude de leurs traditions ?

Ce Rapport contient la réponse à laquelle nos Conversations nous ont conduits, réponse qui est maintenant soumise, sous le regard de Dieu, aux autorités ecclésiastiques intéressées. Nous reconnaissons cependant que cette réponse est de telle nature que les autorités ecclésiastiques respectives peuvent trouver sage de laisser passer un certain temps avant de formuler un jugement motivé sur ce qui leur est proposé. Pendant ce temps, les membres de nos Eglises respectives, clercs et laïcs, pourront avoir toutes facilités d'examiner ce qui est proposé et les raisons qui le motivent, en sorte que la décision des autorités, lorsqu'elle interviendra, puisse refléter véritablement la prière et la pensée commune de la grande majorité des membres de l'Eglise dans les deux communions.

Si les grandes lignes du présent rapport devaient rencontrer l'assentiment des Eglises, celles-ci pourraient bien être amenées à déclarer formellement devant Dieu leur intention d'atteindre un alignement commun (*mutual assimilation*), et à commencer de rechercher les voies et les moyens d'accomplir cette intention. Une résolution solennelle de parfaire la réconciliation et l'unité, accompagnée ou suivie par une action décisive tendant à cette fin, placerait toute la question de l'intercommunion dans une nouvelle lumière. Cette question a été normalement discutée soit dans la condition des séparations existantes, soit dans celle de l'unité pleinement réalisée. Mais une telle résolution solennelle donnerait une nouvelle signification à la participation commune à la sainte Communion, sacrement de réconciliation et d'unité. L'aiguillon de nos « malheureuses divisions » aurait été arraché et nous serions ensemble en marche vers l'unité que nous désirons.

II. — Considérations théologiques

Il existe un accord général parmi les membres de la Conférence sur ce qu'en tout schème d'adaptation mutuelle entre les Eglises intéressées, il est nécessaire de garder présentes à l'esprit les cinq considérations bibliques et doctrinales suivantes, relatives à l'Eglise et à son ministère; nous les formulons ci-dessous de façon résumée :

1° L'ensemble de l'Eglise, en tant que Corps du Christ, participe à son triple ministère de Prophète, de Prêtre et de Roi, en Le servant comme son Seigneur. Envoyée par Dieu, elle est en vérité qualifiée d'apostolique, non seulement dans sa foi, sa doctrine et sa mission, mais aussi dans sa constitution.

2° *a*) Tout ministère dans l'Eglise doit être interprété comme ministère du Christ pour l'Eglise, c'est-à-dire de la Tête pour le Corps dans son ensemble;

b) tout ministère dans l'Eglise doit être exercé à l'intérieur du sacerdoce corporatif de toute l'Eglise.

3° A l'intérieur de cet exercice plus large du ministère, il y a un ministère spécifique de la parole et des sacrements, en vue duquel certains sont mis à part par une ordination.

4° L'unité et la continuité de l'Eglise comprend les points suivants :

a) l'unité et la continuité de tout le Corps en tant qu'incorporé par le baptême au sacerdoce royal du Christ;

b) à l'intérieur des précédentes, l'unité et la continuité du ministère de la parole et des sacrements comme moyens de grâce dans l'Eglise.

5° Parmi les fonctions du ministère d'ordre (*ordained ministry*), il y a celle qui consiste à exercer l'*épiscopè*, c'est-à-dire la surintendance dans l'Eglise. Une telle *épiscopè*, bien loin de se réduire à l'administration, peut être considérée sous cinq aspects :

a) mission et autorité apostolique;

b) office pastoral;

c) continuité du ministère de la parole et des sacrements par l'ordination;

d) garde de la vérité et exclusion de l'erreur;

e) représentation de l'Eglise dans son unité et son universalité.

Nous allons maintenant commenter les considérations ci-dessus.

Dans la discussion des principes théologiques impliqués dans tout rapprochement possible, la Conférence découvrit à la fois un accord rassurant et certaines divergences graves. Une grande attention fut apportée à la nature du ministère d'ordre en relation au Christ et à l'Eglise. De part et d'autre on a été d'accord sur le fait que c'est toute l'Eglise qui participe au triple ministère du Christ : Prophète, Prêtre et Roi. Elle participe à son ministère prophétique en ce qu'elle est appelée à proclamer la Parole de vie, la Parole vivante qui tourne les hommes vers la Parole jadis faite chair; elle partage son ministère sacerdotal en ce qu'elle est consacrée pour être un peuple saint, s'offrant lui-même comme un vivant sacrifice à Dieu par le Christ, et elle a reçu le dépôt du ministère de réconciliation par le Verbe et les sacrements, et d'intercession en élevant le monde vers Dieu; enfin elle partage son règne royal en ce que le Christ est donné, pour être la Tête de toutes choses, à l'Eglise qui reçoit sa souveraineté, la fait régner à titre d'intermédiaire, et participe dans une certaine mesure à sa Seigneurie victorieuse sur toutes choses.

Le ministère de la parole et des sacrements dans l'Eglise a une place particulière à l'intérieur du Corps. Ses membres sont membres du Corps et œuvrent en union avec les autres membres. Mais le ministère est donné par le Christ, dans la puissance du Saint-Esprit, afin qu'il puisse accroître et édifier l'Eglise par le moyen de la grâce, et la garder toujours en sa propre subordination. Par conséquent, quand un homme est ordonné, il n'agit pas à part du Corps, mais agit pour la Tête en vue du Corps dans une ligne particulière.

Le ministère fut originellement institué par le Christ lorsqu'Il dé-

signa les Douze avant sa crucifixion, et les rétablit par lui-même après sa Résurrection en donnant puissance aux disciples et à saint Paul pour agir en son nom. Les apôtres reçurent une place unique dans l'inauguration de la Nouvelle Alliance, et eurent une fonction unique : rendre au Christ un témoignage qui fît autorité. Ils furent les maîtres d'œuvre, qui donnèrent à l'Église sa forme et son organisation, et exercèrent une vigilance pastorale sur toute la maison du Seigneur. Ce qui était unique dans la fonction de témoignage des apôtres ne pouvait être transmis, et cependant le témoignage lui-même, tel qu'il a pris corps dans le Nouveau Testament, continue d'être le guide authentique de l'Eglise et la substance de l'Evangile qu'elle proclame. L'intendance pastorale (*pastoral stewardship*) des apôtres et leur ministère missionnaire de la parole et des sacrements se continuent dans le ministère de l'Eglise, sujet au témoignage apostolique, et intérieur à la tradition apostolique. Lorsque tout au long des générations le Seigneur ressuscité et monté aux cieux a fait part des dons du ministère à son Eglise, Il a appelé des hommes à un ministère déjà fondé par lui, en sorte que d'autres hommes ont succédé aux apôtres dans l'exercice du ministère pastoral et missionnaire. Ainsi Jésus-Christ utilise le ministère comme un lien organique entre lui et l'Eglise de tous les temps.

Il suit de là que la continuité de la succession dans le ministère est l'un des éléments de l'unité de l'Eglise au cours des temps. La transmission organisée de la responsabilité et de l'autorité ministérielle d'une génération à la suivante porte témoignage avec exactitude, en s'appuyant sur la puissance et la conduite de l'Esprit-Saint qui ont été promises, et sur la transmission de la foi apostolique selon l'Ecriture sainte, de la saine doctrine fondée sur elle, en même temps que de la continuité du culte, de la mission et de l'obéissance commune dans la vie de l'Eglise.

Les brisures de l'unité de l'Eglise ont généralement produit des brisures plus ou moins importantes dans la succession du ministère d'ordre. Ou bien la succession n'a pu être préservée dans la forme en vigueur dans la génération antérieure, ou bien seuls un petit nombre de représentants de la génération précédente ont pu se trouver avoir transmis leur office dans la forme suivant laquelle ils l'avaient reçu. Là où ceux qui représentent aujourd'hui deux ou plusieurs parties résultant d'un ancien schisme désirent maintenant se réconcilier, en acceptant une foi commune et une forme commune de vie ecclésiale, la guérison du schisme comportera la réconciliation des diverses formes de gouvernement (*stewardship*), chacune des parties donnant en partage (*sharing with*) aux autres l'autorité qu'elle détient elle-même.

Parmi les fonctions du ministère d'ordre de la parole et des sacrements dans l'Eglise, se trouve comme nous l'avons dit, celle qui consiste à exercer la surintendance ou *épiscopè*. La mission et l'autorité apostoliques continuent à s'exercer par l'intermédiaire de cette *épiscopè*, qui comprend la responsabilité pastorale, la continuité du ministère d'ordre par l'ordination, la garde de la vérité et l'exclusion de l'erreur.

De part et d'autre, on a exprimé le désir d'examiner à nouveau l'idée d'*épiscopè* ou de gouvernement pastoral, et le mode de son exercice dans l'histoire de l'Eglise. Du côté anglican, il était clair qu'on ne

pouvait réaliser une pleine inter-communion et une unité complète sans l'épiscopat. Du côté presbytérien, il était clair qu'inter-communion et unité complètes exigeaient un mouvement d'adaptation mutuelle comprenant une pleine reconnaissance de la nature corporative du ministère et de l'exercice de l'*épiscopè* dans le ministre paroissial de la parole et des sacrements.

Au sujet du mode de l'*épiscopè*, une divergence se manifeste :

1) Dans les Églises *presbytériennes*, les ministres de la parole et des sacrements exercent un épiscopat corporatif, de façon collégiale, par le consistoire (*presbytery*), en compagnie des anciens laïcs, qui leur sont associés. L'*épiscopè* est ainsi exercée partiellement par le consistoire, partiellement par le ministre lui-même dans sa propre charge pastorale, assisté en certaines de ses fonctions par les anciens, et sous la juridiction du consistoire. C'est le consistoire qui confère l'ordination par la prière et l'imposition des mains « de ces presbytres-prêcheurs auxquels cela appartient » (Forme de gouvernement ecclésiastique de Westminster). Le consistoire, subordonné au synode et à l'Assemblée Générale, exerce une autorité en matière de culte, de doctrine et de discipline; en tant que Sainte Cour (*Sacral Court*), il préserve soigneusement la continuité d'ordination et de juridiction, dans le cadre de la vie sacramentelle et corporative de toute l'Église. Consistoire, synode et Assemblée Générale représentent l'Église universelle au regard de la communauté locale.

2) Dans les Églises *anglicanes*, existe l'office distinct de l'évêque. L'essence de cet office résulte de la fusion de différentes fonctions en un seul personnage. Ces fonctions sont : d'être le ministre principal de la parole et des sacrements; d'être le ministre propre de l'ordination des hommes destinés au ministère de la parole et des sacrements; d'être le pasteur en chef du clergé aussi bien que des laïcs; de représenter l'ensemble de l'Église pour le diocèse et le diocèse pour l'ensemble de l'Église; d'avoir autorité en matière de doctrine — de cette fonction est investi le collège épiscopal, mais elle est exercée en liaison avec l'Église dans son ensemble. Toutes ces fonctions réunies constituent l'office de l'évêque, en tant que père spirituel, avec la succession sur son siège et la succession de consécration, au-dedans de la continuité du corps de l'Église entière.

En dépit de ces divergences, la question de l'épiscopat n'est pas apparue (comme parfois dans le passé) comme un obstacle à la discussion, mais plutôt comme un moyen de la faire avancer dans de nouvelles directions. Du côté presbytérien, il y avait un désir de prendre en considération les fonctions de l'évêque, telles qu'elles sont admises par la Communion anglicane, aussi longtemps que l'office était dûment intégré dans le consistoire et l'Eglise entière. La conception d'un évêque président consistorial (*presiding « Bishop in Presbytery »*), exerçant ces fonctions en relation avec l'ordination et la surveillance pastorale, en tant que Père spirituel vis-à-vis des ministres et des communautés locales, l'autorité lui étant donnée par une consécration reçue de la main d'autres évêques aussi bien que par sa participation à l'autorité collective du consistoire, cette conception apparaissait comme une modification possible de l'organisation presbytérienne. De plus les représentants anglicans étaient désireux de souligner que l'office de l'évêque s'exerce justement à l'intérieur du cadre de la vie corporative de l'Eglise entière, principe qui, dans la pratique, a été trop souvent laissé dans l'ombre.

A cela s'ajoutait de leur côté le désir de prendre en considération l'achèvement et l'affermissement que recevrait l'exercice de l'épiscopat dans les Eglises anglicanes si l'on assurait un fonctionnement corporatif de l'*épiscopè* au moyen de développements, à l'intérieur de la constitution présente, correspondant aux saintes Cours (*Sacral Courts*) de l'Eglise telles qu'on les trouve dans la constitution presbytérienne. Bref en contrepartie de la possibilité pour les Eglises presbytériennes d'accepter « l'épiscopat historique » était proposée la possibilité pour les Eglises anglicanes d'accepter dans une plus large mesure « l'épiscopat collégial ».

On peut rapprocher de cela l'extrait du rapport sur le ministère de l'Eglise qui fut reçu à l'unanimité à la Conférence de *Foi et Constitution* de Lausanne en 1927 :

Compte tenu :

1) de la place que l'épiscopat, les conseils de presbytres et la communauté des fidèles avaient respectivement dans la constitution de l'Église primitive;

2) du fait que chacun des systèmes de gouvernement épiscopal, presbytéral et congrégationnel, est aujourd'hui, et a été pendant des siècles, accepté par d'importantes Communions dans la chrétienté;

3) du fait que chacun des systèmes épiscopal, presbytéral et congrégationnel, est considéré par beaucoup comme essentiel au bon ordre de l'Église;

en conséquence, nous reconnaissons que ces différents éléments doivent tous, suivant des conditions qui demandent une étude approfondie, avoir une place convenable dans l'organisation de la vie d'une Église réunifiée, et que chacune des Communions séparées, reconnaissant la bénédiction abondante que Dieu a accordée à son ministère dans le passé, devrait apporter avec joie à la vie commune de l'Église unie ses propres trésors spirituels.

Si la suggestion ci-dessus était acceptée et mise en œuvre, il serait essentiel que la reconnaissance d'une forme particulière d'ordination, comme méthode régulière et organisée d'introduction dans le ministère de l'Église dans l'avenir, ne puisse pas être interprétée comme entraînant la reconnaissance d'une théorie particulière sur l'origine, le caractère ou la fonction d'un office quelconque dans l'Église, ou comme impliquant l'acceptation d'un jugement défavorable sur la validité de l'ordination dans les branches de l'Église universelle qui croient avoir elles-mêmes conservé des ordres valides et apostoliques ou discréditant un ministère passé ou présent de la parole et des sacrements qui a été utilisé et béni par l'Esprit de Dieu.

III. — Modification des organisations ecclésiastiques

Dans cette nouvelle voie d'approche de l'unité par des adaptations mutuelles, la Conférence s'est accordée à reconnaître que les changements qui s'imposeraient dans chaque Eglise ne doivent pas être regardés comme des compromis entre l'une ou l'autre des formes de gouvernement ecclésiastique, mais comme les exigences spirituelles et doctrinales dans l'organisation et la pratique auxquelles les Eglises doivent se soumettre si elles veulent progresser dans une participation plus complète à la plénitude véritable de l'unique Eglise du Christ. Dans de telles modifications, chaque Eglise doit respecter la conscience de l'autre, tout en cherchant en même temps à favoriser l'acceptation de ce qu'elle

regarde comme essentiel à la forme d'organisation et de pratique ecclésiastique qu'elle a elle-même reçue. De plus, chaque Eglise doit accorder à l'autre une certaine liberté dans l'interprétation des changements proposés, et chercher elle-même à les interpréter non pas selon le *statu quo ante* de sa propre tradition, mais en harmonie avec la plénitude de l'organisation et de la pratique dans l'Eglise enrichie de l'avenir.

Les modifications proposées ci-dessous n'envisagent pas une unique Eglise de Grande-Bretagne, mais plutôt une « Eglise d'Angleterre » et une « Eglise d'Ecosse » en pleine communion l'une avec l'autre dans l'unique Eglise du Christ. Ces modifications n'impliquent pas non plus une uniformité de vie et de culte dans l'ensemble de ces Eglises, mais plutôt la liberté de chaque Eglise devant Dieu de persévérer et de croître dans la plénitude de l'héritage de vie et de culte qui lui est propre, dans toutes ses paroisses et communautés locales. Ce qu'on envisage dans ces modifications est une *plénitude de communion sacramentelle* entre ces deux Eglises, entraînant pleine liberté d'échange de communiants et reconnaissance mutuelle des ministères.

Les modifications proposées ont pour but à la fois d'offrir une possibilité de pleine inter-communion, et d'ouvrir une voie dans laquelle ses implications puissent être élaborées en réconciliation entre les modes de vie et d'organisation des Eglises intéressées. Dans les Eglises presbytériennes, la sainte communion est considérée comme essentiellement intégrée à la prédication et à l'enseignement de la Parole au moyen d'un ministère ordonné à cet effet, et pourtant comme transcendant en dernière analyse la continuité institutionnelle de l'Eglise. Cela suppose pour tous dans l'Eglise une discipline de vie et de foi. Une telle discipline est maintenue sous une forme d'organisation dans laquelle les ministres ordonnés et les laïcs ont leurs fonctions respectives, forme qui exprime bien le ministère de l'Eglise tout entière. Ainsi l'élaboration de la pleine inter-communion entre ces Eglises et les autres exigerait une insistance renouvelée sur la prédication et l'enseignement de la Parole, une discipline mutuellement acceptée de vie et de foi, et une forme d'organisation dans laquelle le laïcat fût en liaison avec les ministres ordonnés pour les décisions concernant le gouvernement et la doctrine de l'Eglise. Dans les Eglises épiscopales comme dans les Eglises presbytériennes, le ministère est un ministère de la parole et des sacrements, et les sacrements sont les sacrements de l'Evangile. Les anglicans insistent sur l'idée que la célébration de la sainte communion est une activité de toute l'Eglise de Dieu dans son accession adorante au Père, dans l'action de grâce et la louange pour l'œuvre rédemptrice du Fils, dans la communion au Saint-Esprit. C'est pour cette raison qu'ils jugent important que le célébrant de la liturgie possède (autant qu'il est possible dans une chrétienté divisée) la commission de toute l'Eglise. Ils mettent l'accent sur l'ordination épiscopale à cause du caractère représentatif de l'évêque, qui, tout ensemble, est le premier pasteur de l'Eglise locale dans le diocèse, et est aussi relié, en vertu de son ordination par les évêques d'autres sièges, au ministère plus large de l'Eglise universelle à travers les siècles. La sainte communion est ainsi regardée comme essen-

tiellement intégrée dans la constitution active et la continuité de l'Eglise et de son ministère. Pour cette raison, du côté anglican, une pleine inter-communion serait impossible sans soulever la question de l'épiscopat en tant qu'élément essentiel à l'accomplissement de cette communion entre les Eglises, même si sur les autres points on était parvenu à un accord de doctrine et de pratique.

Le besoin de réforme et de renouveau dans l'Eglise dans l'obéissance à la direction de l'Esprit-Saint, a été reconnu par tous les représentants des Eglises en présence. Les méthodes et les détails des changements impliqués demanderaient à être élaborés non seulement à la lumière de ce qui est exposé dans le présent rapport, mais aussi selon la constitution et l'organisation particulières des Eglises respectives. Pour autant que l'organisation est en question, les principales modifications et changements qui sembleraient exigés dans l'intérêt de l'unité seraient : 1) du côté presbytérien, l'adoption d'une forme d'épiscopat acceptable par les Eglises intéressées; 2) du côté épiscopalien, le développement d'une forme d'organisation dans laquelle le ministère et le laïcat soient étroitement en liaison l'un avec l'autre pour les décisions concernant le gouvernement et la doctrine de l'Eglise. Ces changements représenteraient la récupération d'éléments dans cette totalité de l'Eglise à laquelle les Églises épiscopaliennes et presbytériennes sont profondément engagées.

Les changements suivants dans les Eglises presbytériennes parurent à toute la Conférence devoir s'imposer :

Des évêques, choisis par chaque consistoire parmi ses membres ou autrement, seraient d'abord consacrés par la prière accompagnée de l'imposition des mains par des évêques d'une ou plusieurs des Églises épiscopales et par le consistoire agissant par des représentants attitrés. Ainsi consacré chaque évêque se trouverait au-dedans de la succession apostolique de la manière reconnue par les anglicans d'une part, et exigée par les presbytériens d'autre part. Il serait le président du consistoire et agirait comme son principal ministre dans toute ordination et dans la consécration d'autres évêques. Il exercerait la vigilance pastorale sur ses confrères dans le ministère, dans le consistoire, et agirait comme son porte-parole envers la communauté. Il pourrait très bien avoir une charge particulière qui lui soit propre à côté de l'exercice de cette fonction pastorale plus large. Quelques modifications seraient nécessaires dans l'effectif et l'importance des consistoires, en sorte que chacun d'eux soit assez considérable pour donner à l'évêque une sphère d'action adéquate, et assez restreint pour qu'il ne soit pas surchargé dans ses fonctions spirituelles et pastorales.

On envisage que le rite d'admission définitive des membres de l'Église (*full membership*) ou confirmation soit toujours administré par les ministres paroissiaux, mais on pourrait arriver à ce que l'évêque et le ministre paroissial participent tous deux au rite dans une action commune.

Le consistoire garderait sa place complète et essentielle dans la vie et le gouvernement de l'Église sauf qu'un *Bishop-in-Presbytery* permanent prendrait la place du modérateur temporaire. L'Assemblée Générale garderait la pleine autorité dont elle jouit actuellement en matière de doctrine, d'administration, de législation et d'exercice de la justice. Les évêques seraient membres de l'Assemblée Générale, sans constituer en son sein une Chambre Haute, bien que les décisions en matière doctrinale et constitutionnelle puissent exiger leur consentement.

Les membres épiscopaliens de la Conférence firent de plus sur les changements proposés les commentaires suivants :

De tels *Bishops-in-Presbytery* différeraient sans doute sous bien des aspects du type anglais de l'évêque. La diversité des formes qu'a revêtues l'épiscopat historique au long des siècles fut néanmoins rappelée, et peu d'Anglicans seraient prêts à soutenir que tous les aspects de l'épiscopat anglican sous le régime de l'Établissement soient essentiels à cet ordre. Du moment que les épiscopaliens auraient l'assurance que de tels *Bishops-in-Presbytery* tient une autorité et une fonction propres en matière doctrinale et spirituelle, ils seraient prêts à les reconnaître comme évêques dans l'Église de Dieu.

D'autre part, on pourrait s'inquiéter de savoir si la place des évêques comme ayant collectivement une voix nécessaire en matière de doctrine serait bien sauvegardée. Les épiscopaliens, considérant la confirmation comme un lien pastoral entre l'évêque et les membres laïcs de son troupeau, expriment l'espoir qu'on laisse ouverte la voie, dans les changements proposés, à l'administration épiscopale de la confirmation, et que dans la nouvelle constitution ecclésiastique elle puisse devenir largement répandue et au bout du compte généralement adoptée.

Dans l'éventualité où l'Église d'Écosse adopterait cet office de l'évêque, des ajustements entre son épiscopat et celui de l'Église épiscopale en Écosse formeraient une partie importante de la réconciliation religieuse entre ces Églises. Ainsi les changements dans les Églises écossaises conduisant à l'intercommunion pourraient déjà être assez considérables pour les rapprocher beaucoup de l'union de fait. De façon semblable, les évêques consacrés pour l'Église presbytérienne d'Angleterre seraient dès le début étroitement reliés à l'épiscopat actuel en Angleterre, de telle sorte que l'office épiscopal se montrerait clairement comme un lien d'unité.

Les changements suivants dans les Eglises épiscopaliennes ont paru s'imposer à l'ensemble de la Conférence :

Des personnes laïques seraient solennellement « mises à part » pour recevoir une part de responsabilité pastorale envers leurs frères chrétiens, dans un office apparenté à celui des « anciens » presbytériens. Ces laïcs recevraient une participation appropriée au gouvernement de l'Église à tous les niveaux paroissial, diocésain, provincial et national. L'intégration de tels laïcs avec les évêques et les presbytres dans les synodes diocésains fortifierait grandement leur autorité et leur importance, en remplissant cette exigence doctrinale que les décisions de l'Église doivent être prises par l'Église entière, par le Corps du Christ dans son ensemble. Cela pourrait peut-être se faire en assimilant plus étroitement les fonctions des actuelles Conférences diocésaines à celles d'un synode diocésain. La cohésion étroite de l'évêque et de ses presbytres avec le laïcat dans la responsabilité collective du synode, l'association plus étroite du prêtre de paroisse avec le laïcat de la paroisse dans les affaires paroissiales, et un usage plus répandu des méthodes synodales épargneraient à l'évêque et au prêtre de paroisse une trop grande solitude dans leurs soucis et leurs décisions.

En Angleterre, au niveau provincial et national, les évêques conserveraient leur autorité et leur place actuelles en tant que Chambre Haute au sein de chaque Convocation. Mais cependant, on ferait en sorte d'inclure dans la Convocation de chaque province, ou de lui associer, une chambre du laïcat. De plus, des efforts seraient faits en vue d'assurer aux laïcs une représentation

plus large et plus effective dans l'Assemblée de l'Église, et de réviser les relations entre les Convocations et l'Assemblée de l'Église considérée comme un synode national.

Les membres presbytériens de la Conférence firent, de plus, sur les changements proposés les commentaires suivants :

Dans l'éventualité où l'Église d'Angleterre accepterait d'entreprendre de telles modifications dans son organisation ecclésiastique, les presbytériens se rendent compte que cela devrait se faire par l'adaptation des institutions ecclésiastiques existantes telles que Conseil de l'Église paroissiale, Chapitre et Conférence de doyenné, Conférence diocésaine, peut-être aussi par une réforme du diaconat; mais ils voudraient être sûrs que le laïcat et le presbytérat fussent en relation étroite avec l'évêque dans les décisions doctrinales et spirituelles de l'Église, et que l'Église ait une réelle indépendance dans le domaine spirituel, en sorte par exemple qu'elle soit capable de réformer sa liturgie, ou de faire nommer ses évêques sur la recommandation de l'Église comprenant une représentation laïque. Pour donner toute facilité aux échanges autorisés de communiants et une reconnaissance mutuelle des ministères, les presbytériens expriment le désir que les épiscopaliens insistent davantage sur l'office prophétique du titulaire de paroisse dans la prédication de la parole, office qui est impliqué dans son ordination comme ministre de la parole et des sacrements, et qui, dans la perspective presbytérienne, est vital pour l'accomplissement de son office pastoral. Cela pourrait amener un changement d'accent (*emphasis*) dans le système actuel de formation au ministère. De plus, étant donné que l'évêché est une unité pastorale et sacramentelle impliquant une relation personnelle entre l'évêque et les membres de son troupeau, les presbytériens considéreraient comme désirable de diviser les grands évêchés en unités qui puissent être gouvernées de façon adéquate par un seul évêque. Cela ferait beaucoup pour mettre en valeur l'épiscopat aux yeux des presbytériens, dans la ligne de leur insistance sur l'office pastoral et sacramentel dans l'Église.

L'ensemble de la Conférence reconnaît que, à côté de ces modifications qui concernent l'organisation et la structure, d'autres changements non moins fondamentaux doivent ou devraient intervenir dans les Eglises intéressées, changements qui impliqueront une réévaluation de la place de la parole et des sacrements dans toute la vie, le ministère et le gouvernement de l'Eglise. Mais ils ne peuvent intervenir qu'au fur et à mesure de la croissance commune des Eglises en fraternité spirituelle et en compréhension mutuelle des différentes disciplines. Il est de la nature de la vérité chrétienne qu'une compréhension approfondie ne vient qu'après l'obéissance dans la foi (*faithful obedience*). Tous ceux qui sont à l'origine de ces propositions reconnaissent qu'il y a beaucoup de vérités que nous n'apprécierons qu'après avoir fait ensemble les démarches de foi qui nous rendront libres pour jouir des dons de Dieu dans son Eglise que nous avions précédemment sous-estimés ou dont nous n'avions pas été conscients.

IV. — Le but et les premiers pas

Les propositions que nous avons été amenés à faire dans ce rapport sont la réponse de la Conférence à la question centrale qui lui était posée, à savoir : quels changements dans les Eglises en présence sont-ils considérés comme nécessaires pour une inter-communion complète, comme pour une adaptation mutuelle dans l'intérêt d'une plus pleine expression de catholicité.

Nous croyons que dans les directions indiquées on peut trouver un chemin menant de notre état présent de division à un état dans lequel les Eglises intéressées, ayant assimilé les éléments enrichissants de leurs traditions historiques réciproques et reconnu les ministères les unes des autres sans aucun doute ni scrupule, ne seront pas seulement en pleine inter-communion, mais aussi manifesteront plus pleinement la catholicité propre à l'Unique Eglise du Christ.

Les questions soulevées par le présent rapport sont en vérité des questions importantes et demanderont dans l'ensemble des Eglises intéressées une étude attentive et adéquate. Cette étude attentive pourrait être menée dans les meilleures conditions, à notre sens, si l'on adoptait un processus tel que le suivant :

1) qu'aucune action ou décision ne soit prise par les organismes directeurs des quatre Églises immédiatement sur la présentation de notre Rapport, sinon de le recommander, comme nous l'espérons, à l'étude attentive et à l'examen des Églises, selon leur procédure constitutionnelle;

2) qu'à un stade postérieur et à la suite de l'étude et de l'examen recommandés, les quatre Églises, si elles sont d'accord sur ce point, prennent ensemble la résolution solennelle de chercher la réconciliation et l'unité entre elles.

L'atmosphère la plus favorable à la poursuite de cette étude serait celle d'une connaissance et d'une appréciation mutuelles croissantes. Dans ce but, nous attirons l'attention sur cinq facteurs qui ont déjà contribué largement à la fécondité de nos présentes conversations. D'abord et surtout, le volume croissant de prières pour la réunion de la chrétienté auxquelles nos Églises prennent part. Il y a en second lieu le progrès de la connaissance et du respect des traditions des autres Églises, et une compréhension plus profonde des questions qui nous divisent. Des rencontres plus concrètes et précises entre les Églises ont déjà commencé à faire sentir leurs effets. Puis des visites de représentants officiels des quatre Églises dans les réunions des organismes directeurs les unes des autres, se sont montrées d'une importance non négligeable pour une meilleure compréhension mutuelle. De la même façon des échanges de visites de professeurs et d'étudiants dans les collèges théologiques ont déjà aidé à promouvoir une connaissance de première main de nos traditions divergentes. Enfin, il y a eu des occasions dans diverses localités où des ministres et des représentants laïcs d'Eglises épiscopaliennes et presbytériennes se sont réunis en conférences, aussi bien que des occasions où des représentants d'une communion ont été invités à prendre la parole à des rassemblements de l'autre.

Une action suivant de telles directions devrait s'étendre et s'élargir pendant la période durant laquelle notre rapport est soumis à l'étude et à l'examen de nos Eglises. En outre, si les quatre Eglises sont amenées par

Dieu à prendre la résolution solennelle suggérée ci-dessus, ces occasions d'approfondissement dans la connaissance mutuelle devraient recevoir une nouvelle infusion de force dans la résolution et d'espérance. Plus tard encore dans cette éventualité, nous considérons que les autorités de chacune des quatre Eglises devraient :

1) inviter en même temps leurs membres et leurs ministres à prier et à travailler pour la réconciliation et l'unité;

2) désigner un dimanche déterminé chaque année comme jour spécial de prière pour l'avancement de l'unité dans leurs Églises et dans les Communions dont elles font partie, et comme jour d'information pour leurs membres au sujet des questions impliquées et de leur rapport à la mission entière de l'Église dans le pays et à l'étranger.

Finalement, dans l'éventualité où une résolution solennelle aurait été prise dans le sens indiqué précédemment, nous considérons qu'à partir de là, comme gage de la pleine compréhension que les Eglises se seraient ainsi engagées à atteindre, les démarches suivantes devraient être faites du côté épiscopalien, en raison des pratiques déjà approuvées dans le cas réciproque du côté presbytérien :

3) Les autorités compétentes des deux Églises épiscopaliennes devraient sanctionner, là où cela n'a pas déjà été fait, l'envoi d'invitations à des ministres dûment accrédités des deux Églises presbytériennes, à prêcher dans des églises appartenant à leur Communion, comme également l'acceptation par leur clergé d'invitations à prêcher dans les chaires presbytériennes.

4) Elles devraient également sanctionner formellement l'admission dans des circonstances déterminées et sous réserve du consentement de l'Ordinaire (comme le demande l'usage anglican), de membres communiants des Églises presbytériennes à la sainte communion dans leurs Églises.

De telles démarches pratiques commenceraient à faire passer en actes le dessein d'unité et à l'introduire dans l'esprit et le cœur des membres des quatre Eglises.

En ce qui concerne les démarches pratiques les plus importantes qui seraient nécessaires par la suite pour accomplir la résolution solennelle, toute action dans l'une des Eglises devrait être accompagnée par l'action correspondante, de façon aussi simultanée que possible, dans les autres Eglises intéressées. Si, par exemple, les Eglises presbytériennes prenaient l'initiative d'une mesure en vue de la consécration d'évêques dans le but de resserrer leurs relations avec les Eglises épiscopaliennes, celles-ci devraient *pari passu* prendre des mesures en vue de l'incorporation plus étroite du presbytérat et du laïcat dans le gouvernement synodal de l'Eglise. Chaque Eglise devrait prendre dans son sein les mesures nécessaires représentant son obligation fraternelle envers l'autre Eglise, pour le bien de la véritable unité chrétienne, et en sachant que l'autre Eglise fait preuve d'une détermination non moindre que la sienne. Les comparaisons portant sur l'effort demandé à l'une ou l'autre Eglise disparaîtront si chacune reçoit de Dieu l'esprit d'humilité et d'empressement à accomplir sa volonté. Une telle manifestation de l'unité de l'Eglise démontrerait à ceux qui sont dans l'Eglise, aussi bien qu'à ceux qui sont

en dehors, le pouvoir de guérison détenu par l'Évangile, et donnerait une force nouvelle à la mission chrétienne dans notre pays et dans le monde.

Signatures :

Pour l'Église d'Angleterre[6]

Très Rev. A. E. J. Rawlinson, évêque de Derby, président.
Très Rev. W. D. L. Greer, évêque de Manchester.
Très Rev. R. C. Mortimer, évêque d'Exeter.
Très Rev. R. R. Williams, évêque de Leicester.
Ven. D. E. W. Harrison, archidiacre de Sheffield.
Rev. Can. S. L. Greenslade.
Rev. Can. Alan Richardson.
Rev. Can. H. E. W. Turner.
Rev. Can. Oliver S. Tomkins.
Rev. F. J. Taylor.
Rev. J. P. Hickinbotham, secrétaire.

Pour l'Église d'Écosse

Rev. A. C. Craig, président.
Très Rev. Principal John Baillie.
Rev. Prof. William Manson.
Rev. Principal John H. S. Burleigh.
Très Rev. Prof. J. Pitt-Watson.
Rev. Georges S. Gunn.
Rev. Prof. W. S. Tyndal.
Rev. Prof. T. F. Torrance.
Rev. D. G. M. Mackay.
Rev. H. C. Whitley.
Sheriff Sir Randall Philip, procurateur de l'Église d'Écosse.
Rev. R. Stuart Louden, secrétaire.

Église épiscopale en Écosse

Très Rev. E. Graham, évêque de Brechin, *Primus*.
Très Rev. J. W. A. Howe, évêque de Saint-Andrews, Dunkeld et Dunblane.
Très Rev. G. C. J. Douglas, doyen d'Argyll et des Iles.

Église presbytérienne d'Angleterre

Rev. Principal R. D. Whitehorn.
Rev. F. D. MacConnell.
Rev. B. M. Pratt.
Mr J. M. Ross.

(A suivre.)

6. L'archevêque d'York avait participé aux premières rencontres, comme évêque de Durham.

Le manque de place nous oblige à reporter au numéro suivant le Document XII annoncé plus haut.

Cum permissu superiorum.

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant :* J. Dumont.

D. L., 4e trimestre 1957. — Imprimeur, n° 1.679.

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

RÉDACTION ET ADMINISTRATION : Centre d'Etudes « Istina », 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine).

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

France et Union française....	1.200 fr.
Etranger	1.500 fr.
Abonnement de soutien	2.000 fr.
Le numéro	400 fr.

PAIEMENT :

par chèque bancaire en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Etudes « Istina »;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

SOMMAIRE

ISTINA : Que l'Eglise soit l'Eglise 257

ÉGLISES ORIENTALES

Chronique bibliographique :
Revue orthodoxe roumaine *Studi Teologice* 262
Michel de TAUBE : Nouvelles recherches sur l'histoire politique et religieuse de l'Europe orientale à l'époque de la formation de l'Etat russe (IXe et Xe siècles) (*suite*)..... 265
La vie chrétienne en U.R.S.S. 279

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Chronique bibliographique :
Revue du Patriarcat de Moscou 291

ORIENT ET OCCIDENT

M.-J. LE GUILLOU : Jugements sur les Eglises d'Orient au XVIIe siècle. 301

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Philibert M. ZOUEL O.S.B. : Une étape nouvelle dans les relations entre Anglicans et Presbytériens 321
Documents : Anglicans et Presbytériens.
Rapport de la Commission mixte (février 1934) 338
Déclaration de l'assemblée générale de l'Eglise d'Ecosse sur le rapport provisoire du Comité consultatif (mai 1933) 345
Assemblée générale de l'Eglise d'Ecosse, déclaration sur le rapport commun (mai 1934) 345
Résolutions de la Convocation de Cantorbéry (janvier 1935) 346
Résolutions de la Convention d'York (janvier et juin 1935). 347
Observations des évêques de l'Eglise anglicane d'Ecosse sur le rapport commun de février 1934 (10 mai 1935). 347
Sermon de l'archevêque de Cantorbéry à Cambridge (3 novembre 1946) 350
Nouveau rapport commun (février 1951) 358
Résolutions sur le rapport précédent adoptées par les Convocations de Cantorbéry et d'York (octobre 1952). 364
Appréciations de l'assemblée générale de l'Eglise d'Ecosse sur le même rapport 365
Rapport commun élaboré en conclusion des conférences tenues de 1954 à 1957 367

Imprimé en France.